00063090

BOMBAY BRANCH
OF THE
ROYAL ASIATIC SOCIETY
TOWN HALL, BOMBAY.

Digitized with financial assistance from

on 10 July, 2018

DIE

SSABIER UND DER SSABISMUS

Dr. D. CHWOLSOHN,

PROFESSOR AN DER KAISERLICHEN UNIVERSITÄT ZU ST. PETERSBURG UND *MITGLIEDE DER DEUTSCHEN MORGENL. GESELLSCHAFT.*

63090.

BAND I.

Die Entwickelung der Begriffe Ssabier und Ssabismus und die Geschichte der harrânischen Ssabier oder der syro-hellenistischen Heiden im nördlichen Mesopotamien und in Bagdâd zur Zeit des Chalifats.

ST. PETERSBURG.

BUCHDRUCKEREI DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

1856.

Zu beziehen durch Eggers et Comp. in St. Petersburg und durch Leopold Voss in Leipzig.

Preis beider Bände: 5 Rbl. S. = 5 Thl. 16⅔ Ngr.

Gedruckt auf Verfügung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften,

den 8. Februar 1856.

A. v. Middendorff,
beständiger Secretär.

00063090

Sr. HOHEN EXCELLENZ

DEM

HERRN MINISTER DER VOLKSAUFKLÄRUNG

A. S. v. NOROFF,

GEHEIMENRATH, MITGLIEDE DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, RITTER VIELER ORDEN ETC. ETC. ETC.,

DEM

PFLEGER UND BEFÖRDERER DER WISSENSCHAFTEN

WIDMET DIESE SCHRIFT

ALS EIN SCHWACHES ZEICHEN SEINER AUFRICHTIGEN HOCHACHTUNG UND INNIGEN DANKBARKEIT

der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Seite.
Vorrede ..... IX—XXI

Erstes Buch.

Untersuchungen über die Entwickelung der Begriffe Ssabier und Ssabismus, über die mendaïschen Ssabier und insbesondere über die Geschichte der harrânischen Ssabier und der Stadt Harrân.

Cap. Seite.
I. Die Ssabier nach orientalischen Quellen und die Entwickelung des Begriffs Ssabismus bei den Mohammedanern überhaupt 3
II. Die Ssabier und der Ssabismus nach den Ansichten der europäischen Gelehrten v. J. 1601 bis auf die neueste Zeit.... 23
III. Ueber die Sabäer in Arabia felix 91
IV. Die phrygischen Saber und die samaritanischen Sebuäer des Epiphanius 96
V. Ueber die babylonischen Ssabier im Corân oder die Mendaïten 100
VI. Die Annahme des Namens der babylonischen Ssabier von Seiten der syrischen Heiden in Harrân i. J. 830 139
VII. Allgemeine Characteristik der Harrânier und deren Religion 158
VIII. Chronologische Uebersicht der Ansichten der Mohammedaner von den Ssabiern und die Entwickelung der Begriffe Ssabier und Ssabismus bei den mohammedanischen Schriftstellern. 181
IX. Ueber die Heiden in den Ländern des Islâm 283

Cap. Seite.

X. Harrân und die Harrânier bis zur Annahme des Namens Ssabier i. J. 830 301

XI. Die innern Zustände der Ssabier in Harrân und andern Städten 472

XII. Biographische und literarhistorische Nachrichten über gelehrte und berühmte Ssabier 542

I. Th'âbit ben Qorrah ben Merwân ben Th'âbit ben Karajâ ben Ibrahîm ben Karajâ ben Marinus ben Mâlâgirius Abû-'l-'Hasan el-Harrânî 546

II. Ibrahîm ben Th'âbit ben Qorrah 567

III. Abû-Sa'îd Sinân ben Th'âbit ben Qorrah 569

IV. Abû-Is'hâq Ibrahîm ben Sinân ben Th'âbit ben Qorrah ess-Ssabî el-Harrânî 577

V. Is'hâq ben Ibrahîm ben Sinân ben Th'âbit 578

VI. Abû-'l-'Hasan Th'âbit ben Sinân ben Th'âbit ben Qorrah 578

VII. Abû-'l-'Hasan (Ibrahîm) ben Sinân 581

VIII. Abû-'l-Farag' ben Abî-'l-'Hasan ben Sinân 582

IX. Abû-'l-'Hasan ben Abî-'l-Farag' 582

X. Abû-'l-'Hasan ben Sinân ess-Ssâbî 582

XI. Ibrahîm ben Zahrûn ben 'Habbûn el-'Harrânî Abû-Is'hâq 583

XII. Abû-'l-'Hasan Th'âbit ben Ibrahîm ben Zahrûn el-Harrânî ess-Ssâbî 584

XIII. Abû-'l-Chatthâb el-Mofaddhal ben Th'âbit ess-Ssâbî 586

XIV. Hilâl ben Ibrahîm ben Zahrûn Abû-'l-'Hosein ess-Ssâbî el-'Harrânî 587

XV. Abû-'l-'Alâ 588

XVI. Abû-'l-Fadhl Gâbir 588

XVII. Abû-Manssûr 588

XVIII. Abû-Is'hâq Ibrahîm ben Hilâl ben Zahrûn el-'Harrânî ess-Ssâbî, der Secretär 588

XIX. Abû-Sa'îd Sinân 604

Cap. Seite.

XX. Abû-'Alî el-Mo'hassan ben Ibrahîm ben Hilâl ess-Ssâbî 604

XXI. Abû-'l-'Hosein Hilâl ben el-Mo'hassan ess-Ssâbî el-'Harrânî el-Kâtib, der Secretär 606

XXII. Abû-Abd-allah Mo'hammed ben 'Gâbir ben Sinân el-'Harrânî er-Raqqî, genannt *el-Battânî* 611

XXIII. Ibn Rû'h ess-Ssâbî Abû-'Gafar el-Cha'azin 615

XXIV. Ibn Qalîdsî ess-Ssâbî el-Ba'labekkî, der Astronom. 618

XXV. Ibn Wassîf ess-Ssâbî 618

XXVI. Malik ben 'Oqbûn 619

XXVII. Abû-Nassr Harûn ben Ssâ'id ben Hârûn ess-Ssâbî. 620

XXVIII. Ibn-Qamîthâ 620

XXIX. Abû Sa'ad *ess-Ssâbî* 620

XXX. Der Ssabier Is'hâq 621

1) Sinân ben el-Fat'h 621

2) Jûnis el'Harrânî 622

3) A'hmed 622

4) 'Omar 622

XIII. Das Verhältniss der Ssabier zum mohammedanischen Staate und zu den Mohammedanern 624

Zweites Buch.

Die speculativen Religionslehren der Ssabier, oder die neuplatonische Auffassung des Heidenthums von Seiten der heidnischen Gelehrten in Mesopotamien zur Zeit des Chalifats.

Cap. Seite.

I. Wie sind die Quellen über die Religionsphilosophie der Ssabier und insbesondere die Berichte des Schahrastânî und des Maimonides aufzufassen? 679

A. Schahrastânî 681

B. Maimonides 689

II. Das höchste Wesen der Ssabier 717

Cap. Seite.
III. Die Grundidee des Ssabismus nach Schahrastâni u. Andern 725
IV. Die Vermittler zwischen dem höchsten Wesen und den Menschen, oder die Götterwelt der Ssabier 733
V. Die Mittel, um sich der Gottheit zu nähern, oder der Cultus der Ssabier 737
VI. Die Schöpfung 749
VII. Der Ursprung des Bösen 756
VIII. Die Lehre der Harrânier von dem Untergange und der Wiedererneuerung der Welt 764
IX. Der Mensch und die Seele 772
X. Die angeblichen Religionsstifter und Propheten der Ssabier 780
Nachträge und Berichtigungen 803

Vorrede.

Das vorliegende Werk, die Frucht einer langjährigen und mühevollen Arbeit, ist während des Druckes desselben vielfach erweitert und zum Theil gänzlich umgearbeitet worden; dadurch sind aber, wie es auch nicht anders sein konnte, manche Mängel und theilweise auch Widersprüche entstanden, die mir mit Recht zum Vorwurf gemacht werden könnten. Ich sehe mich daher genöthigt, die Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes hier auseinanderzusetzen.

Schon während meiner Knabenjahre lernte ich das angebliche «Volk der Ssabier» aus den Berichten des Maimonides kennen, dessen Mittheilungen bis auf die neuste Zeit als die Hauptquelle für die sogenannte ssabische Religion angesehen wurden. Durch Flügels Bericht über den Fihrist el-'Ulûm (in dem Jahresbericht der deutschen morgenl. Gesellschaft für das J. 1845, p. 58 ff.) erfuhr ich, dass ein Capitel dieses unschätzbaren Werkes ausschliesslich von den Ssabiern handele. Ich entschloss mich sogleich, jenes Capitel jedenfalls nach meiner Ankunft in Wien, wohin ich zu reisen beabsichtigte, für mich zu copiren und zwar in der einzigen Absicht, um meine Neugierde zu befriedigen. Als ich im Frühling d. J. 1847 in Wien angelangt war, rieth mir Hr. v. Hammer-Purgstall, — dessen Freundlichkeit und Gefälligkeit gegen junge Orientalisten nicht genug

hervorgehoben werden kann —, den Târîch el-'Hukamâ des el-Qifthî nach den beiden Wiener Codd. zu ediren, was ich auch anfangs thun wollte. Als ich aber jenes Capitel über die Ssabier näher angesehen hatte, erkannte ich so fort die grosse Wichtigkeit desselben, obgleich es mir damals noch nicht möglich war, die Tragweite jener Nachrichten einzusehen, was mir erst nach langem Herumtappen, im Finstern, gelang. Ich entschloss mich daher, jenes Capitel Behufs einer Herausgabe desselben nach den beiden Wiener Codd. des Fihrist ohne Zögern zu copiren. Ausserdem benutzte ich meinen Aufenthalt in Wien, um die Biographien der gelehrten Ssabier aus dem Târîch el-'Hukamâ zu copiren und dergleichen andere Notizen über Ssabier nach verschiedenen Wiener Handschriften zu sammeln.

Da mir aber bei der Uebersetzung jenes Capitels, die ich bereits in Wien begonnen hatte[1]), in Folge der grossen Verderbtheit des Textes der Wiener Codd., fast unüberwindliche sprachliche, wie sachliche Schwierigkeiten entgegentraten, so fuhr ich fort, in andern Werken Nachrichten über Ssabier zu suchen. Ich lernte die Mittheilungen Schahrastânîs über den Ssabismus kennen und war erstaunt, hier eine ganz andere Art von Ssabiern und Ssabismus zu finden, als die, welche ich aus dem Fihrist kannte; ich rief die Mittheilungen des Maimonides über dieses Thema in mein Gedächtniss zurück und fand zu meinem noch grössern Erstaunen uralte Ssabier, gegen welche schon der Patriarch Abraham gekämpft und gegen welche

1) Ich theilte damals Hrn. v. Hammer meine Absicht, dieses Capitel zu ediren, mit; derselbe sagte mir aber nichts davon, dass er von jenem Capitel schon 1841 eine Uebersetzung geliefert habe, was ich erst ungefähr nach einem Jahre zufällig erfuhr. Meine Uebersetzung weicht von der des Hrn. v. Hammer sehr ab; denn Letzterer benutzte nur eine schlechte Handschrift des Fihrist, mir aber standen dazu vier Mss. zu Gebote, unter denen zwei recht gut sind; vgl. Bd. I. p. 79 f.

die mosaische Gesetzgebung gerichtet sein soll. Kurz je mehr Quellen ich kennen lernte, desto confuser wurde ich, und als ich nach und nach auch die Untersuchungen der europäischen Gelehrten über die «Sabäer» und den «Sabäismus» näher kennen lernte, wurde das Maass der Verwirrung übervoll und ich wusste nicht mehr, was ich mit allen jenen Widersprüchen beginnen sollte. Ein glücklicher Augenblick, ein glücklicher Gedanke verschaffte mir Klarheit; ich kehrte zu dem Punkte zurück, von dem ich ausgegangen war, in der Ueberzeugung, dass die Nachrichten des Fihrist die Grundlage und den Ausgangspunkt für meine Untersuchung bilden müssten, dass es im Mittelalter zwei mit einander oft verwechselte Arten von Ssabiern gegeben habe und dass die Mohammedaner der spätern Zeit unter «Ssabiern» und «Ssabismus» etwas Anderes verstanden haben, als die der frühern Zeit.

Die Quellen, die mir damals zu Gebote standen, sind folgende: Text Nr. I., ein Theil der §§. 2—8 von Text Nr. III. und zwar nach den höchst mangelhaften Mittheilungen von Norberg[1]), dann Text Nr. IV–X. XII–XIV. XX–XXI. XXIII–XXVI. XXVIII. XXXII. XXXIV. die §§. 1. 2. 9. 10. 11. von Text Nr. XXXVI., §. 9. von Text Nr. XXXVII. und die Texte Nr. XLIV. u. XLV. Bei der Unzulänglichkeit dieser Quellen konnte ich es allerdings nicht, um so zu sagen, documentarisch nachweisen, wie die Begriffe «Ssabier» und «Ssabismus» sich allmählich entwickelt hatten; dagegen war mir die Entwickelung dieser Begriffe bei den mohammedanischen Schriftstellern überhaupt, eben so das Verhältniss der Quellen zu einander und der Werth einer jeder derselben völlig klar. Ja ich konnte mir auch recht gut erklären, wie eine so grosse Confusion in Betreff der Ssabier und

1) Vgl. Bd. II. p. XXXI.

des Ssabismus sowohl bei mohammedanischen Schriftstellern, als auch bei europäischen Gelehrten entstehen konnte. Meine Untersuchung beendete ich gegen Ende d. J. 1849 und als ich mich im März d. J. 1850 einige Tage in Leipzig aufhielt, hatte Hr. Prof. Fleischer daselbst die Güte, mit mir den Text Nr. I. durchzugehen und Manches in meiner Uebersetzung zu verbessern, wofür ich ihm hier öffentlich meinen Dank ausspreche. Hr. Prof. Fleischer — der als Mensch und Gelehrter nicht meines Lobes bedarf und den ich mit wahrhaft kindlicher Liebe verehre — empfahl meine Schrift einigen Mitgliedern der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, und ich hatte in Folge eben dieser Empfehlung die Ehre, im Sommer des Jahres 1850 fast das ganze Werk der Kaiserlichen Akademie vorzustellen. Auf den Vorschlag des seligen Hrn. v. Frähn — dessen wohlwollendes Benehmen gegen mich ich nicht ohne rührende Dankbarkeit gedenken kann — trug die historisch-philologische Classe der Akademie den Herren Akademikern Dorn und Kunik die Prüfung des vorgestellten Werkes auf und zwar sollte Ersterer als Orientalist sein Gutachten über die von mir edirten Texte und deren Uebersetzungen, Letzterer aber als Historiker und Ethnograph meine Untersuchung überhaupt beurtheilen.

In Folge des günstigen Berichtes der beiden erwähnten Herren Akademiker beschloss die Akademie, meine Schrift auf ihre Kosten zu veröffentlichen. Als ich im Februar des Jahres 1851 hier angelangt war, rieth mir Hr. Akademiker Kunik die damalige Ordnung der Capitel im ersten Buche des ersten Bandes umzuändern und so meine Untersuchung mehr nach der genetisch-historischen Methode auszuarbeiten. Diesem gütigen Rath folgend, sah ich mich veranlasst, das erste Buch des ersten Bandes hie und da umzugestalten. Zugleich vermisste Hr. Kunik, wie dies aus seinem fast

ausschliesslich das erste Buch betreffenden Bericht[1] hervorgeht, in meiner Handschrift eine umständliche Untersuchung darüber, wie die Begriffe «Ssabier» und «Ssabismus» sich allmählich bei den Mohammedanern entwickelt hätten. Diesen Mangel sah ich zwar selbst ein, allein bei den wenigen mir damals zugänglichen Quellen war ich ausser Stande, diesen Punkt näher zu erläutern.

Bei dieser Sachlage begann ich den Druck im Frühling desselben Jahres und zwar wurde der zweite Band zuerst gedruckt. Bis gegen Ende October desselben Jahres wurde der Text Nr. I. und der Commentar zu diesem Texte (d. h. die ersten 23 Bogen des zweiten Bandes) abgedruckt. Jetzt, nachdem bereits vier Jahre verstrichen sind, wünschte ich, dass der Druck dieses Bandes erst beginnen möchte. Die Ausarbeitung dieses Commentars hat mir unendlich viel Mühe gekostet. Nicht hinlänglich mit der neuern archäologischen Literatur vertraut, sammelte ich mühsam den grössten Theil meiner Notizen direct aus den classischen Schriftstellern und zwar zuweilen auch in solchen Fällen, wo die betreffenden Stellen schon von Andern bereits vollständiger als bei mir gesammelt waren; manchmal kam es aber auch vor, dass mir gerade die Hauptstelle unbekannt blieb. Wäre dieser Commentar noch nicht gedruckt, so würde ich ihn jetzt auf eine ganz andere Weise bearbeiten, besonders aber würde ich ihn bedeutend abkürzen; ich hoffe aber, dass das darin von mir niedergelegte Material nicht ohne Nutzen sein wird. Die Untersuchung über den Cultus der Harrânier auf Grund der von mir zuerst mitgetheilten

1) Ursprünglich haben die Herren Akademiker Dorn und Kunik einen gemeinschaftlichen Bericht an die Akademie abgestattet. Hr. Kunik hat aber später denselben ganz umgearbeitet und in dem Bulletin der Akademie (Bull. hist.-philol. t. IX. Nr. 15-17, t. X. Nr. 13-16; abgedruckt in den Mélanges Asiat. t. I. p. 495-543 u. p. 611-687) veröffentlicht.

Quellen halte ich für nichts weniger als für abgeschlossen. Die ausserordentliche Tragweite der hier mitgetheilten Hauptquelle über den harrânischen Cultus ist mir wohl bekannt; aber eben so wohl weiss ich, dass man aus eben dieser Quelle Folgerungen in Bezug auf ein Gebiet machen könne, das ich nur vorübergehend berührt habe; allein aus Gründen, die ich Bd. I. p. 510 f. zum Theil angegeben habe, beschränkte ich mich darauf, das Material zugänglich zu machen und hie und da Andeutungen zum Verständniss desselben zu geben, die, wie ich zu hoffen wage, für künftige Forscher nicht ohne Nutzen sein dürften.

Nach dem Abdruck der ersten 23 Bogen des zweiten Bandes wurde ich, theils durch Familienangelegenheiten, theils durch amtliche Beschäftigungen im Ministerium der Volksaufklärung verhindert, den Druck fortzusetzen, so dass derselbe auf längere Zeit unterbrochen wurde. Unterdessen lernte ich die handschriftlichen Schätze des hiesigen asiatischen Museums näher kennen, die mir der Director desselben, Se. Excellenz der wirkl. Staatsrath Hr. v. Dorn, mit einer höchst anerkennungswerthen Liberalität zu benutzen gestattete. Ich ging fast sämmtliche arabisch geschriebene Historiker und Geographen dieser Sammlung durch und stiess dabei auf viele neue Notizen über die Ssabier und den Ssabismus. Eben so benutzte ich die in diesem Museum aufbewahrten handschriftlichen Lexicographen und seltene Calcuttaer, Constantinopolitanische und Bûlâqer Ausgaben von mohammedanischen Gesetzbüchern. Durch die gütige Vermittelung der hiesigen Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften erhielt ich ferner einige Handschriften aus der Leidner Bibliothek nebst Copien von mehreren Stellen aus verschiedenen arabischen Manuscripten derselben Anstalt zugeschickt. Nach und nach wurden mir einige Handschriften der hiesigen Kaiserlichen öffentlichen Bibliothek,

des hiesigen orientalischen Instituts, Sr. Excellenz des Hrn. Kasim-Bek, des Scheich Thanthâwî und des Herrn Prof. Ilminski zugänglich. Einige Stellen schickte mir auch Hr. Prof. Gottwaldt in Kasan zu; die Herren Reinaud und Renan in Paris, eben so Herr Prof. Dozy in Leiden, Herr Prof. Mehren in Copenhagen und Herr Jos. Müller in Wien hatten die Güte, einige der von mir gesammelten Texte mit Pariser, Leidner, Copenhagner und Wiener Handschriften zu collationiren. Meine Quellen wurden dadurch bedeutend bereichert und Manches, was vorher nur als Vermuthung von mir aufgestellt worden war, hörte auf eine solche zu sein, mancher vorher unklare Punkt wurde mir völlig klar und mein Gesichtspunkt überhaupt wurde dadurch sehr erweitert. Die Einleitung in die Quellen am Anfange des zweiten Bandes, welche zu einer Zeit gedruckt wurde, wo die Zahl meiner Quellen noch sehr gering war, hätte bei dem jetzigen Bestande derselben auf eine andere und vollständigere Weise bearbeitet werden sollen, allein ich hielt es nicht für absolut nothwendig, die Einleitung umzudrucken, um so mehr, da ich über die übrigen in derselben noch nicht besprochenen Quellen theils im 8. Capitel des ersten Buches, theils in den betreffenden Anmerkungen das Nöthige beizubringen nicht unterlassen habe.

Als der Druck von Neuem begonnen hatte, setzte ich die Quellen bis zum 40. Bogen des zweiten Bandes fort. Man wird mir den Vorwurf machen, dass die Quellen weder chronologisch, noch überhaupt nach irgend einem festen Princip geordnet sind. Allein dies hat zum Theil in zufälligen Umständen seinen Grund; denn ein grosser Theil der Quellen wurde von mir erst dann aufgefunden, als viele derselben schon gedruckt waren; so wurden z. B. die Texte Nr. XL–XLIII. mir erst dann zugänglich, als die Texte Nr. XXXVI—XXXIX. schon längst abgedruckt waren. Wo ich

es konnte, habe ich die Quellen wirklich chronologisch geordnet, so z. B. bei den Auszügen aus den Geographen, Corân-Commentaren, Gesetzbüchern und Lexicographen. Uebrigens ist hier nicht unbemerkt zu lassen, dass eine streng chronologische Ordnung der vorliegenden Quellen überhaupt weder möglich, noch allzu sehr erspriesslich sein dürfte; denn erstens musste jedenfalls der so äusserst wichtige und die ganze Frage aufklärende Text Nr. I. an die Spitze gestellt werden, obgleich die Texte Nr. II. X. XII. und die §§. 1. und 2. des Textes Nr. XXXVI. aus einer frühern Zeit herrühren, und zweitens ist ja oft der Fall, dass gerade ein jüngerer Autor ältere Quellen vor sich hatte und Ansichten über Ssabier und Ssabismus mittheilte, die den ersten Jahrhunderten des Islâm angehören. Der Mangel einer chronologischen Ordnung der Quellen ist übrigens durch die chronologische Uebersicht im 8. Capitel des ersten Buches zum Theil ersetzt worden.

Einen andern Vorwurf dagegen, der mir etwa gemacht werden könnte, dass ich nämlich viele Quellen mitgetheilt habe, die im Grunde nichts Neues sagen und nur Wiederholungen von dem in andern Quellen Gesagten enthalten, muss ich entschieden zurückweisen; denn derjenige, welcher selbst derartige schwierige und verwickelte historische Untersuchungen angestellt hat, wird aus Erfahrung wissen, dass manchmal irgend eine an und für sich unbedeutende Variante, oder irgend ein eigenthümlicher Ausdruck, dessen ein seiner Quelle sonst blind folgender jüngerer Compilator sich bedient, geeignet ist, nicht nur den Standpunkt desselben in der betreffenden Frage zu characterisiren, sondern sogar den seines Zeitalters. Der geneigte Leser wird sich übrigens überzeugen, dass es unter den von mir mitgetheilten Quellen kaum eine einzige giebt, die nicht wenigstens einen relativen Werth hätte.

Die Texte, welche aus den in Europa edirten Werken geschöpft wurden, habe ich nicht im Original, sondern blos in der Uebersetzung mitgetheilt; einige wenige Ausnahmen sind blos aus typographischen Rücksichten gemacht worden. Dagegen sind die Quellen, welche aus Handschriften und aus orientalischen Ausgaben, — die zum Theil noch seltener als Handschriften sind, — gesammelt wurden, im Original und in der Uebersetzung und zwar mit Mittheilung fast aller Varianten abgedruckt worden.

Nachdem fast alle Quellen abgedruckt waren, ging ich nach einer abermaligen ziemlich langen Unterbrechung, die durch ähnliche Ursachen, wie die oben angeführten, veranlasst wurde, an den Druck des ersten Bandes. In Folge meines Entschlusses aber, die Ordnung der Capitel im ersten Buche dieses Bandes zu ändern, ferner in Folge der bedeutenden Vermehrung meiner Quellen, endlich in Folge der Erweiterung meines wissenschaftlichen Gesichtskreises überhaupt, fand ich die erste Bearbeitung dieses Bandes nicht mehr genügend, und ich entschloss mich, denselben völlig umzuarbeiten; fast jedes Cap. bekam eine völlig veränderte Gestalt, einige neue Cap. wurden hinzugefügt und manche im zweiten Bande ausgesprochene Ansicht wurde hier zurückgenommen oder modificirt. Zu gestehen, dass ich geirrt habe, kostete mir nie Ueberwindung und ich habe ohne Bedenken und ohne in meinem Innern zu erröthen, in den zuletzt gedruckten Partien offen gestanden, dass ich da und dort geirrt habe und dass ich nach und nach eines Bessern belehrt worden bin: *errare humanum est.*

Das zweite Buch dieses Bandes ist in der jetzigen Umarbeitung bedeutend abgekürzt worden, da ich wohl einsah, dass es genügend wäre, die Existenz eines vielseitig ausgebildeten Neoplatonismus bei den Harrâniern zu constatiren,

was in der jetzigen Redaction dieses Buches hinlänglich geschehen ist.

Die kurzen Anmerkungen zu den Texten Nr. II. bis zu Ende, Bd. II. p. 637–796, sind erst nach Beendigung des ersten Bandes, d. i. gegen Ende des Jahres 1855 gedruckt worden. Auch diese Anmerkungen sind in der jetzigen Fassung vielfach abgekürzt worden und zwar desshalb, weil das ganze Werk durch die bedeutende Zunahme der Quellen und durch die Erweiterung des ersten Bandes, ohnehin einen unerwarteten Umfang erlangt hat.

Aus Mangel an Uebung in dem Lesen von Correcturen sind leider, besonders in dem zuerst gedruckten zweiten Bande, viele Druckfehler stehen geblieben; dann ist auch, wie bemerkt, manche im zweiten Bande ausgesprochene Meinung im ersten Bande von mir modificirt oder zurückgenommen worden; ich erlaube mir daher den geneigten Leser zu ersuchen, keine Stelle zu benutzen oder zu citiren, ohne vorher die betreffenden Nachträge und Berichtigungen nachgeschlagen zu haben.

Ich bedaure, dass Viele, nach Durchlesung dieses Buches sich getäuscht fühlen werden; denn die meisten Leser werden hier eine Untersuchung über den Ursprung, die Verbreitung und das Wesen des Sterndienstes erwarten[1], wovon hier fast gar nicht gehandelt wird; allein diese Erwartung dürfte nur darin ihren Grund haben, dass die meisten Gelehrten unter Ssabismus oder, wie man bisher gewöhnlich schrieb, Sabäismus ausschliesslich Sterndienst

1) Ja Hr. Renan erwartet sogar in seinem neusten Werke (Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris 1855, p. 239), dass «l'obscure question des rapports antiques de la racé sémitique et de la race iranienne, dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate» in meinem Buche «une solution aussi satisfaisante qu'il est permis de la donner dans l'état actuel de nos connaissances de l'orient» finden werde, — eine Frage, die hier nur im Allgemeinen berührt worden ist.

verstehen. Ich würde auch diesem Werke gar nicht den dem Inhalt desselben nicht vollkommen entsprechenden und an und für sich nicht ganz passenden Titel: «die Ssabier und der Ssabismus» gegeben haben, wenn ich nicht damit die Absicht verbunden hätte, die bisherigen Ansichten über die Ssabier und den angeblichen Ssabismus ein für allemal zu beseitigen. Es wäre aber in der That im höchsten Grade zu wünschen, dass der Ausdruck «Ssabier» als Benennung einer religiösen Genossenschaft und «Ssabismus» als Bezeichnung für irgend eine Religion für immer aus der Wissenschaft verbannt würden; denn die Mendaïten wurden zwar, wegen der häufig von ihnen beobachteten Waschungen, von ihren Nachbaren «Ssabier» genannt; sie selbst nannten sich aber niemals so. Es versteht sich aber von selbst, dass ihre Religion nicht Ssabismus genannt werden kann, da die von ihnen beobachteten Waschungen, derentwegen sie eben Ssabier genannt wurden, nichts weniger als einen wesentlichen Punkt ihrer Religion ausmachten. Die heidnischen Harrânier dagegen nannten sich erst seit dem J. 831 p. Chr. Ssabier und zwar nur in Folge einer äussern Veranlassung; ihre Religion kann aus diesem Grunde gleichfalls nicht Ssabismus genannt werden. Dass man aber vom 17. Jahrhundert an bis auf die Gegenwart den Sterndienst Sabäismus nannte, rührt vorzugsweise von einer grundfalschen und ganz und gar verkehrten Etymologie dieses Wortes her und beruht ausserdem auf missverstandenen Mittheilungen des Maimonides und einiger andern mohammedanischen Schriftsteller. Ich hoffe daher, dass der Ausdruck «Sabäismus» oder «Ssabismus» in Zukunft in keinem wissenschaftlichen Werke im Sinne von «Sterndienst» oder als Bezeichnug für irgend eine Religion gebraucht werden wird.

Bei der Transscription der orientalischen Namen und Wörter hatte ich vorzugsweise im Auge, die arabischen Buchstaben nur durch solche lateinische zu transscribiren, welche sich in jeder Typographie finden. Wie soll denn sonst — um ein Beispiel von vielen anzuführen — nach dem jetzt in Deutschland und Holland ziemlich allgemein üblichen Transscriptionssystem der arab. Buchstaben in einem astronomischen Werke der Name des berühmten harrânischen Astronomen Th'âbit ben Qorrah transscribirt werden, da in den allerwenigsten Typographien *T*'s mit drei Punkten oben und *K*'s mit einem Punkte unten sich finden. Ich transscribirte daher das arabische Alphabet auf folgende Weise: ا — *a* (ا hinter einem Consonanten — *â*), ب — *b*, ت — *t*, ث — *th* (einfacher wäre ت—*t'*), ج — *g'*, ح —*'h* (im zweiten Bande häufig — *h'*), خ — *ch*, د — *d*, ذ — *ds*, ر — *r*, ز — *z*, س — *s*, ش — *sch*, ص — *s*, ض — *dh*, ط — *th*, ظ — *tz*, ع —*'a*, غ — *g*, ف — *f*, ق — *q*, ك — *k*, ل — *l*, م — *m*, ن — *n*, و — *w* (hinter einem Consonanten — *û*) und ي — *j* (hinter einem Consonanten — *î*). Die Buchstaben des hebräischen und syrischen Alphabets habe ich nach demselben Systeme transscribirt, nur ist hier ג und ܓ — *g*. Das persische ﮒ schrieb ich *g'*.

Einen Theil der Aushängebogen habe ich meinem verehrten Lehrer Herrn Prof. Movers und dem Herrn Prof. Fleischer zugesandt. Ersterer schickte mir in Folge dessen verschiedene interessante Bemerkungen zu und Letzterer sandte mir einige wichtige Berichtigungen; ich habe sowohl jene wie diese, im Interesse des vorliegenden Werkes, theils an passenden Stellen, theils in den Nachträgen mitgetheilt, und der Leser wird mir sicher dafür dankbar sein. Ich möchte übrigens jedem Autor, der sich nicht für unfehlbar hält und der Autoritäten über sich erkennt, rathen, Aushängebogen an gelehrte Freunde zu schicken; denn ein Autor, der sich

Jahre lang mit einem Gegenstande befasst, verliert manchmal für gewisse Punkte die Unbefangenheit.

Die Hauptresultate dieses Werkes stehen, wie ich zu hoffen wage, unerschüttert da; wenn ich aber im Einzelnen hie und da geirrt habe, so möge man mild und nachsichtig sein; denn an gutem Willen fehlte es mir Gottlob nicht.

Schliesslich drängt mich mein Herz, hier meinen Dank gegen einen Mann auszusprechen, der zwar in keiner directen Beziehung zu diesem Buche steht, dem ich aber sonst unendlich viel zu verdanken habe; ich meine den rühmlichst bekannten Dr. Geiger in Breslau. Arm in jeder Beziehung kam ich vor vielen Jahren nach Deutschland, einem Lande, dessen Sprache ich kaum verstand und wo ich Niemand kannte und von Niemandem gekannt war; ich wäre vielleicht geistig und physisch verkommen, aber jener edle Mann nahm sich meiner väterlich an, hegte und pflegte mich geistig und körperlich, und ihm vorzugsweise habe ich es zu verdanken, dass ich die wissenschaftliche Stufe erreicht habe, auf der ich jetzt stehe.

St. Petersburg im Januar 1856.

Der Verfasser.

ERSTES BUCH.

UNTERSUCHUNGEN

ÜBER DIE

ENTWICKELUNG DER BEGRIFFE

SSABIER UND SSABISMUS,

ÜBER DIE

MENDAÏSCHEN SSABIER

UND INSBESONDERE ÜBER DIE

GESCHICHTE DER HARRÂNISCHEN SSABIER

UND

DER STADT HARRÂN.

Cap. I.

Die Ssabier nach orientalischen Quellen und die Entwicklung des Begriffs Ssabismus bei den Mohammedanern überhaupt.

Der Gegenstand, der in dem vorliegenden Werke untersucht werden soll, hat seit langer Zeit die Gelehrten Europas beschäftigt, ohne bis jetzt weder im Ganzen noch in irgend einem seiner wesentlichen Theile auf eine befriedigende Weise aufgehellt worden zu sein. Ja, es giebt im ganzen Bereiche der Geschichte kaum einen zweiten Gegenstand, über welchen so verschiedenartige, so weit auseinander gehende und einander so widersprechende Meinungen und Hypothesen zum Vorschein gekommen wären. Die Ursache davon ist vorzugsweise in der bisherigen mangelhaften Kritik der Quellen über die Ssabier und den Ssabismus zu suchen. Diese Behauptung dürfte vielleicht Manchem, dem der grosse Fortschritt der orientalischen Studien, wenn auch nur im Allgemeinen, bekannt ist, gewagt erscheinen. Was uns anbetrifft, so erklären wir uns die Mangelhaftigkeit der bisherigen Behandlungsweise der obigen Quellen aus dem Entwicklungsgange der historischen Kritik überhaupt und der sogenannten orientalischen insbesondere.

Es ist allgemein angenommen, dass die historische Kritik ihr Entstehen dem Zeitalter des Wiederauflebens der Wissenschaften in Europa und der Reformation verdankt. Es ist indessen

nicht zu läugnen, dass die eigentliche Begründung der historischen Kritik, als einer Wissenschaft, ein Werk des 17. und noch mehr des 18. Jahrhunderts ist. Zur Zeit, wo in Europa die Studien über die Ssabier und den Ssabismus begannen, war zwar bei den Männern der Wissenschaft der naive Glaube an die geschichtliche Ueberlieferung des Alterthums schon stark erschüttert; allein selbst auch bei denen, welche die historische Kritik im Princip anzuerkennen geneigt waren, war die Anwendung derselben eine noch so beschränkte und so wenig consequente, dass alle Versuche, das Alter und das Wesen des Ssabismus zu bestimmen, schlechterdings scheitern mussten. Dazu kam, dass die orientalischen Studien eine Reihe von Generationen hindurch, bis etwa gegen die Mitte der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, im Allgemeinen nur für eine Hülfswissenschaft der Theologie angesehen wurden und dass in Folge davon der geschichtliche Gesichtskreis derer, welche auf den Namen von Orientalisten mehr oder minder Anspruch machen durften, ein noch sehr enger war. Erst nachdem allmählich die orientalischen Studien eine selbständige Existenz erlangt hatten und es sich in Folge davon immer deutlicher herausgestellt hatte, dass die bisherige Totalanschauung vom Orient eine einseitige und unhistorische wäre, konnte man zu der Einsicht gelangen, dass zum Gedeihen und schnelleren Fortschritt der orientalischen Studien zunächst ein kritisches Erforschen der mohammedanischen Quellen und eine schärfere Auffassung der Individualität der einzelnen Völker des Orients, namentlich Vorderasiens, nothwendig wäre. Was aber auch Ausgezeichnetes für die orientalische Quellenkritik, so wie für die historische Ethnographie Asiens von einzelnen französischen, englischen und andern Orientalisten und Historikern geleistet sein möge, so ist es doch nicht zu bezweifeln, dass man nirgends jenes Bedürfniss besser und umfassender zu würdigen und zu befriedigen vermag, als in Deutschland, wo die so emsig angebauten classischen Studien, die zahlreichen exegetischen Arbeiten über die Denkmäler der althebräischen Literatur, die Wissenschaft der vergleichenden Linguistik und man-

nichfaltige historische Untersuchungen über die Völker des Alterthums und des Mittelalters den kritischen Blick so sehr geschärft haben und den Geist der Forscher immer mehr von den engherzigen und befangenen Ansichten befreien, welche hauptsächlich Ursache waren, dass man bis auf die neuere Zeit noch nicht tief genug in das eigenthümliche Wesen der einzelnen Hauptnationen und der übrigen Völker des Orients, namentlich Vorderasiens, eingedrungen ist.

Die Hauptquellen über die Ssabier und den Ssabismus sind in arabischer Sprache abgefasst und die bei weitem überwiegende Anzahl dieser Quellen rührt von Mohammedanern her. Den Repräsentanten der mohammedanischen Gelehrsamkeit der späteren Zeit konnte es indessen nicht gelingen, das eigentliche Wesen dessen, was sie Ssabismus nannten, genau zu bestimmen. Es ging ihnen, als Orientalen, die Kritik der ihnen vorliegenden Grundquellen und der historischen Compilationen ab. Ferner waren sie bei der Betrachtung und Characterisirung einer so merkwürdigen Völkerindividualität, wie die der Ssabier, nicht im Stande, von ihrem exclusiv mohammedanischen Gesichtspunkt zu abstrahiren.

Allein auch für europäische Gelehrte bot unser Gegenstand von jeher nicht geringe Schwierigkeiten dar und zwar aus vier Gründen, von denen besonders die beiden ersten Veranlassung zu den verworrensten Ansichten und Aussagen bei den mohammedanischen Schriftstellern selbst gegeben haben:

1) Es gab zwei verschiedene Genossenschaften, welche den Namen Ssabier führten und die ausser dieser Benennung mit einander fast gar nichts gemein hatten.
2) Diese beiden Genossenschaften haben selbst absichtlich ihr inneres und wahres Wesen zu verhüllen gesucht, was von einer derselben ganz besonders geschah.
3) Diejenigen mohammedanischen Autoren, welche über die Ssabier und den Ssabismus berichtet haben, fassten nicht selten — und zwar in Folge verschiedener Ursachen — ihren Gegenstand falsch auf, so dass sie die verschiedenartigsten Dinge unter einander mischten.

4) Die Begriffe Ssabier und Ssabismus haben in der arabischen Literatur eine solche Entwicklung genommen, dass die mohammedanischen Autoren in verschiedenen Epochen darunter auch etwas Verschiedenes verstanden haben: Mohammed verstand nämlich im Korân unter Ssabiern etwas ganz Anderes, als die meisten Mohammedaner des 3. und 4. Jahrhunderts der Heg'erah, während die Ansichten dieser wiederum in einem grossen Contraste zu den Vorstellungen und Ideen stehen, welche die mohammedanischen Autoren der späteren Jahrhunderte sich von Ssabiern und vom Ssabismus bildeten.

Da die Quellen im Allgemeinen so verworren und dunkel sind und da der Gegenstand unserer Untersuchung so sehr verwickelt ist, so werden wir uns bestreben, im Ganzen, wie bei einzelnen Punkten diejenigen Principien der historischen Kritik in Anwendung zu bringen, welche ruhmgekrönte Männer des deutschen Volkes festgestellt haben und von hervorragenden Persönlichkeiten besonders auf dem Gebiete des griechischen und römischen Alterthums mit Erfolg angewandt wurden. Der Standpunkt einer leichtfertigen Kritik — wenn man überhaupt von einer solchen sprechen darf — einiger geistreichen Männer des vorigen Jahrhunderts ist auf diesem Gebiete für immer überwunden, eben so aber auch der einer entgegengesetzten Richtung, die am Buchstaben klebt und eine jede von den Alten überlieferte Nachricht für baare Münze hält. Wenn aber schon die Griechen in ihren Berichten über die Zustände und Verhältnisse anderer Nationen, die sie in ihrem Nationalstolz immer nur für Barbaren ansahen, sehr oft unzuverlässig erscheinen, und wenn sie, wie man allgemein zugiebt, bei der Zusammenstellung ungleichartiger Quellen in der Regel auf eine unkritische Weise verfuhren, so wird das Gesagte in einem bei weitem höheren Grade von den Mohammedanern oder Orientalen überhaupt gelten müssen. Wer nur einigermaassen das Verfahren mohammedanischer Schriftsteller beobachtet hat, weiss, wie wir gegen die Berichte derselben misstrauisch zu sein Ursache haben. Besonders ist ein solches Miss-

trauen da an seiner Stelle, wo es sich um Gegenstände und Vorstellungen handelt, welche ausserhalb des beschränkten mohammedanischen Gesichtskreises liegen und worüber die mohammedanischen Schriftsteller nicht selten auf eine ganz unklare und verworrene Weise sich aussprechen. Die Meinung eines Einzelnen für die eines ganzen Volkes auszugeben, ist bei ihnen etwas ganz Gewöhnliches. Hätte ein Araber Hegels Werke lesen können, so würde er die Ansichten dieses Philosophen für die der Berliner überhaupt, oder für die der Deutschen, für die der Ifreng (Europäer), oder gar für die der Christen überhaupt ausgegeben haben. Irgend eine falsche Tradition, irgend ein Koránvers, ja sogar ein missverstandener Koránvers genügte für Manche unter ihnen, um Völker und Länder zu erdichten, die nie existirt haben, die aber durch solche Träumer in andere Bücher übergingen und mit der Zeit bei ihnen in ächt historische Gestalten umgeschaffen wurden.

Wir dürfen daher die Nachrichten der Mohammedaner über den Gegenstand unserer Untersuchung nicht ohne Weiteres so aufnehmen, wie sie uns von ihnen überliefert worden sind. Es liegt uns zunächst ob, jede Quelle an und für sich zu betrachten, durch Erforschung der äusseren und inneren Geschichte ihrer Entstehung ihr Verhältniss zu gleichzeitigen oder früheren Quellen anschaulich zu machen, um dann so ihren intensiven Werth bestimmen zu können. Wir dürfen uns aber dabei nicht auf die Untersuchung der Quelle allein beschränken, sondern es gebührt sich zugleich — was bei Untersuchungen der Art oft zu wenig in Anschlag gebracht wird —, die Individualität ihres Urhebers in Betracht zu ziehen und ihn namentlich als schriftstellerischen Character zu würdigen. Wir werden daher unser Augenmerk auf folgende Fragen mehr oder minder richten müssen: Woher schöpfte dieser oder jener Autor seine Nachrichten? Kannte er den Gegenstand seines Berichts aus eigner Anschauung, oder nur vom Hörensagen, oder nur aus den Berichten gleichzeitiger oder gar älterer Gewährsmänner? Bildete er sich zur Bezeichnung von Racen, Secten und gewissen Vor-

stellungen eine eigene Terminologie, oder benutzte er eine schon vorhandene ältere, und verstand er unter den entlehnten ethnographischen, religiösen und anderen Terminis immer dasselbe, was seine Gewährsmänner darunter verstanden? War der Berichterstatter vermöge seiner individuellen Bildung oder geistigen Richtung überhaupt im Stande, seinen Gegenstand richtig aufzufassen und treu zu schildern? Oder betrachtete und behandelte er die Geschichte und das ganze Wesen fremder Völker oder Andersgläubiger von dem einer bornirten mohammedanischen Weltanschauung? Und war diese Welt- oder Sachanschauung bei seinen Vorgängern und gleichzeitigen Glaubensgenossen allgemein herrschend, oder erscheint sie bei ihm als eine rein individuelle? Trug er endlich geradezu seine eignen geschichtlichen Theorien oder überhaupt subjectiven Ansichten in die von ihm benutzten Quellen hinein und liess er sich in Folge davon bei der Verschmelzung verschiedenartiger Quellen Anachronismen zu Schulden kommen?

Erst nachdem wir auf diese Weise, so weit diess in jedem einzelnen Falle überhaupt möglich und statthaft ist, zu einer klaren Ansicht über die Beschaffenheit und den Werth einzelner Hauptquellen gelangt sind und uns auch über die Individualität der Autoren eine möglichst bestimmte Ansicht gebildet haben, werden wir mit Sicherheit an die systematische Behandlung unseres Gegenstandes gehen und denselben in seiner reinen Objectivität reconstruiren können. Indessen wird bei einem solchen Gegenstande, wie der unsrige ist, die chronologische Aneinanderreihung des historischen Stoffes, wegen fehlender positiver Daten, nicht immer möglich sein; allein unser Bestreben muss stets darauf gerichtet sein, die Thatsachen, Erscheinungen und ideellen Verhältnisse auf eine genetische Weise zu reproduciren. Geleitet von einer solchen Tendenz wird es uns nicht genügen, zu bemerken, dass dieser Autor Wahres, jener das Gegentheil davon berichtet habe, sondern wir werden da, wo es thunlich ist, auch die falschen und verkehrten Auffassungen und subjectiven Ansichten der Berichterstatter als characteristische

Momente der Ideenentwicklung einer bestimmten Epoche — die immer ihren Grund und ihre Ursache in gewissen Verhältnissen haben — betrachten, so dass selbst die vielfachen falschen Etymologien, welche die Araber vom Worte Ssabismus aufgestellt haben, für uns den Werth von Quellen haben werden, die wir nach ihrer genetischen Reihenfolge in unsere Untersuchung aufzunehmen haben.

Zunächst aber wird es uns darauf ankommen, festzustellen, was die älteren, mittleren und jüngeren mohammedanischen Quellen über die Ssabier und den Ssabismus berichten, welche Localität sie den Ssabiern zum Wohnsitze anweisen, welche Sprache sie dieselben sprechen lassen, was sie zu verschiedenen Zeiten unter Ssabismus verstanden und was die verschiedenen einzelnen mohammedanischen Autoren sich unter diesem Namen gedacht haben; dann werden wir die occidentalischen und syrischen Schriftsteller über die früheren und späteren Zustände der Bewohner jener von den Mohammedanern den Ssabiern angewiesenen Gegenden befragen. Nachdem wir dies gethan haben, müssen wir endlich sämmtliche uns bekannte Quellen unter einander vergleichen und mit einer jeden derselben, wo möglich auf die angegebene Weise, verfahren: das Richtige und das Wahre muss dann gefunden werden.

Wir haben versucht, unsere Quellen auf die angegebene Weise zu behandeln und wir wollen nun den Inhalt derselben dem Leser chronologisch vorführen und die allmähliche Entwicklung des Namens Ssabier und des Begriffs Ssabismus bei den Mohammedanern auseinandersetzen, woran wir gleichzeitig unsere durch aussermohammedanische Quellen und durch Combination erlangten Resultate anknüpfen werden.

Griechen und Römer kennen weder die Benennung Ssabier, noch den Ausdruck Ssabismus. Zwar sprechen sie von einer Völkerschaft der Sabäer (Σαβαῖοι, Σάβαι, Sabaei) in Arabia felix, aber diese sind in lautlicher, geographischer, religiöser und überhaupt historischer Hinsicht streng von den Ssabiern der Orientalen, denen unsere Untersuchung

gewidmet ist, zu sondern. Eben so sind die Sebaïm (סבאים) und die joqthanitischen wie die abrahamitischen Schebäer (שבא) des alten Testaments, welche erstere mit denen der Alten identisch sind, von den Ssabiern streng zu sondern. Ebenfalls fern liegen uns die thracischen und äthiopischen Sapäer (*Σαπαῖοι*, *Σάπαι* und *Σάπιοι*), die medischen *Σαβαῖοι βωμοί*, die phrygischen Saber (*Σάβοι*) und die altitalischen Sabiner, was übrigens auch keines Beweises bedarf.

Auch die Byzantiner, die uns doch sonst manche werthvolle Nachricht über vorderasiatische Völkerschaften bieten, kennen kein Volk Namens Ssabier.

Von griechischen und lateinischen Kirchenvätern ist nur Einer aus dem 4. Jahrhundert zu nennen, welcher einen Namen, der an den der Ssabier anklingt, kennt. Er gedenkt nämlich unter den sieben samaritanischen Secten (*αἱρέσεις*) auch der *Σεβουαῖοι*, Sebuäer; allein diese Namensassonanz darf uns eben so wenig verführen, wie die oben erwähnten, worüber übrigens unten noch gehandelt werden wird.

Die älteren Armenier, welche Gelegenheit hatten, für uns verloren gegangene ältere und jüngere syrische Chronisten zu benutzen und welche überhaupt den südlich von ihnen gelegenen Theil von Vorderasien bald mehr, bald minder in den Kreis ihrer historischen Schilderungen zogen, haben in ihren bis jetzt bekannten Geschichtswerken ebenfalls nie von Ssabiern gesprochen und sich niemals des Ausdrucks Ssabismus bedient.

Von den syrischen Chronisten und Kirchenvätern haben sich werthvolle Schriften und Fragmente aus vor- und nachmohammedanischer Zeit erhalten. In keinem derselben aber stösst uns der Name der Ssabier auf und nirgends finden wir bei ihnen den Ausdruck Ssabismus. Nur ein einziger syrischer Schriftsteller des 13. Jahrhunderts erwähnt den Titel eines ssabischen von einem Ssabier verfassten Buches, welcher ܟܬܒܐ ܕܡܠܦ ܕܚܠܬܐ ܕܨܒܝܐ «Liber de religione *Ssabiorum*» lautet; aber eben derselbe Schriftsteller erwähnt sonst nirgends den Namen

Ssabier, und so oft er auch von den Ssabiern spricht, die den Gegenstand unserer Untersuchung bilden, bezeichnet er sie niemals mit dem Namen Ssabier. Nur die Mohammedaner und einige der unter denselben lebenden, öfters auch in arabischer Sprache schreibenden und arabisch sprechenden Juden allein sind es, die sehr oft von Ssabiern und Ssabismus sprechen. Die Mohammedaner und die unter ihnen lebenden Juden allein sind es daher, die uns auf folgende Fragen Antwort geben können: Was ist der Ssabismus der Mohammedaner[1] und welche Stellung nimmt er in der Geschichte ein? Was verstanden die Mohammedaner unter Ssabismus und welche Entwicklung hatte dieser Begriff bei ihnen? Wann traten die Ssabier uud wann trat der Ssabismus in der Geschichte auf? Wo lebten die Ssabier des Maimonides, der mehr als zwei Jahrhunderte für eine der Hauptquellen unseres Gegenstandes angesehen wurde, und die der übrigen mohammedanischen Schriftsteller? Welcher Abstammung waren sie? Welchem Zeitalter gehören sie an? Zu welcher Lehre oder Religion bekannten sie sich?

Die mohammedanischen Nachrichten über die Ssabier und den Ssabismus gehören drei verschiedenen Epochen an, nämlich:

1) der Zeit von Mohammed bis zum Jahre 215—16 (der Heg'erah) oder 830—31 unserer Zeitrechnung;
2) der Zeit vom Jahre 215—16 bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts der H. oder der des 10. unserer Z.;
3) der Zeit vom Ende des 4. Jahrh. der H. oder des 10. Jahrh. unserer Z. bis auf die neuere Zeit.

Mohammed erwähnt zuerst der Ssabier im Korân[2], aber auf eine Weise, dass er dabei keine absoluten Heiden im Auge hat; vielmehr versteht er unter seinen Ssabiern die einen höchst ver-

1) Der Kürze wegen sagen wir schlechthin «Mohammedaner»; wir verstehen aber darunter nicht nur die Araber, Perser und Türken, sondern auch die unter den Arabern lebenden Juden, die mit dem Geiste und mit dem Sprachgebrauche der mohammedanischen Schriftsteller vertraut waren.

2) 2, 59. 5, 73. u. 22, 17.

dorbenen chaldäisch-aramäischen Dialect sprechenden Mendaïten, die man in Europa gewöhnlich, wenn auch fälschlich, Johannischristen nennt. Alle älteren mohammedanischen Erklärer des Koràns haben jene korànischen Stellen, wo von Ssabiern die Rede ist, auf die angegebene Weise aufgefasst; auf dieselbe Weise deuteten auch manche der europäischen Gelehrten jene Ssabier des Koràns. Aeltere Traditionslehrer des ersten und zweiten Jahrhunderts der Heg'erah sprechen dann und wann von den Ssabiern des Koràns und die meisten von ihnen rechnen sie geradezu zu denen, welche eine geoffenbarte Schrift besitzen, d. h. zu den von den Mohammedanern tolerirten Völkarn, wie z. B. Juden und Christen, die sich auf ein geoffenbartes Buch stützen. Selbst diejenigen Traditionslehrer jener Epoche, welche dies nicht thun, bezeichnen wenigstens die Ssabier auf eine solche Weise, dass man in ihnen ohne Mühe die chaldäischen Mendaïten oder die sogenannten Johannischristen erkennt. — Die mohammedanischen Historiker dieser Periode, ja selbst die des 3. Jahrhunderts der Heg'erah sprechen unseres Wissens überhaupt nicht von Ssabiern. Sollte sich aber bei irgend einem mohammedanischen Historiker dieser Zeit eine uns entgangene Stelle finden, wo von Ssabiern die Rede ist, so ist hier unbedingt an die eben genannten Mendaïten zu denken. Spätere Korànerklärer schwanken schon in der Auffassung der korànischen Ssabier, indem nämlich die Einen sie so auffassen, wie die Korànerklärer der früheren Jahrhunderte, während die anderen sie für Heiden ausgeben. Auch die späteren Traditionslehrer und manche Schriftsteller des 4. (10.) Jahrhunderts sprechen geradezu von zwei verschiedenen Arten von Ssabiern, von denen die Einen eine Art von Christen seien, deren Religion ein Gemisch von Juden-, Christen- und Magierthum bilde, die an Christus glauben und Psalmen lesen, die Anderen aber die Prophetie und die Offenbarungsschriften gänzlich läugnen, die Sonne und die Planeten göttlich verehren, mit einem Worte heidnisch seien. Auch die Historiker des 4. (10.) Jahrhunderts sprechen oft von Ssabiern, theils aber sagen sie ebenfalls

ausdrücklich, dass es zwei Arten von Ssabiern gebe, von denen die Einen christliche Häretiker seien und in den Sumpfgegenden beim Zusammenfluss des Euphrat und Tigris wohnen, während die Anderen Nachkommen der alten Heiden Mesopotamiens seien und in Harrân und in Edessa wohnen, theils schildern sie die Ssabier so prägnant und sprechen von ihnen so bestimmt, dass sie bei ihren Schilderungen ohne Zweifel Heiden ächten Schlages im Sinne haben, die unter ihnen in verschiedenen Gegenden Mesopotamiens lebten. Die späteren Historiker dagegen, etwa vom 11. Jahrhundert an[1], sprechen schon von Ssabiern, mit denen der Patriarch Abraham in Verkehr gestanden habe, bezeichnen fast alle heidnischen Völker des Alterthums als Ssabier, — während viele der älteren Historiker dieselben Völker nur als Stern- und Götzendiener bezeichnen —, und entwerfen von der Religion derselben ein höchst sonderbares, phantastisches und confuses Bild. Woher rührt dieser Unterschied? Wie ist diese grosse Aenderung der Begriffe Ssabier und Ssabismus vor sich gegangen?

Ein Mann, der aller Wahrscheinlichkeit nach in der Stadt Harrân in Mesopotamien (חָרָן, Charan der heiligen Schrift, das durch die Niederlage des Crassus bekannt gewordene Carrhae der Griechen und Römer) am Ende des 3. (9.) Jahrhunderts der Hegerah gelebt und mit Ssabiern Umgang gepflogen hat, erzählt, dass es in dieser Stadt Leute gab, die weder Mohammedaner, noch Juden, noch Christen, noch Magier waren, und dass sie auf den Rath eines mohammedanischen Juristen etwa im Jahre 215—16 (830—31) den korânischen Namen Ssabier desshalb annahmen, weil nämlich der Chalif el-

1) Wir müssen bemerken, dass diese hier angegebenen chronologischen Data nur im Ganzen und Grossen gelten. Bekanntlich schreiben die mohammedanischen Autoren sich öfters gegenseitig aus. Es kommt daher bei diesem oder jenem Autor auf die Quelle an, die derselbe vor sich hatte. Ein Autor des 15. Jahrhunderts konnte daher manchmal eine genauere Nachricht mittheilen, als Einer aus dem 11. Jahrhundert, wenn er eine bessere und klarere Quelle vor sich hatte.

Mâmûn sie zu dieser Zeit, als Anhänger einer Religion, die zu keiner der geoffenbarten gehörte, verfolgte und ausrotten wollte. Diese Aussage wird auch durch andere Nachrichten glaubwürdiger Historiker direct und indirect bestätigt. Wer sind aber diese Leute in Harrân, die weder Juden, noch Christen, noch Mohammedaner, noch Magier waren? Zu welcher Confession bekannten sie sich denn sonst? Diese Leute in Harrân, die sich von nun an Ssabier nannten, sprachen syrisch und schrieben, wie uns vielfach berichtet wird, ihre religiösen und einen grossen Theil ihrer wissenschaftlichen Schriften ebenfalls syrisch, ja sie schrieben und sprachen sogar, — nach der Aussage eines in dieser Beziehung sehr competenten Richters —, den besten und schönsten Dialect dieser Sprache und der syrische Styl eines berühmten Ssabiers wird als Muster eines vortrefflichen Styls überhaupt hingestellt.

Diese Harraniter können also keine Fremdlinge in Harrân, sondern sie müssen mesopotamische Eingeborene gewesen sein. Wir prüften sorgfältig die uns reichlich vorliegenden älteren arabischen Quellen über den Cultus und die Religion dieser Harraniter und wir fanden, dass dieselben gar nichts Anderes als ächte syrische Heiden waren, dass sie durchaus keinen eigenthümlichen, specifischen oder sectirerischen Cultus hatten, dass sie durchaus keine ausschliesslichen Sterndiener waren, sondern dass ihr Cultus und ihre Götterwelt ganz denselben Character und denselben Typus hatte, wie der Cultus und die Götterwelt der uns sonst ziemlich bekannten syrisch-heidnischen Landesreligion, die durch die Invasion der Griechen und Römer nur wenig modificirt wurden. Wir sammelten die Nachrichten der Alten über den Cultus der alten Bewohner Harrâns in der Cäsarenzeit und verglichen sie mit denen der ältern Araber über die Ssabier daselbst und wir stiessen in vielfacher Hinsicht auf die grösste Uebereinstimmung, ja sogar auf eine völlige Identität zwischen diesen zwei Classen von Nachrichten. Die Kirchenväter, diejenigen sowohl, welche in griechischer, als auch die, welche in syrischer Sprache schrieben, konnten nicht genug

die Heiden in Harrân wegen ihrer Starrheit und Verstocktheit schmähen, nannten desshalb Harrân Ἑλληνόπολις und Ἑλλήνων πόλις (paganorum urbs), und ein christlicher Geschichtsschreiber des 6. Jahrh. p. Chr. bezeichnet die Harraniter seiner Zeit als Anhänger der alten Landesreligion, die zum Christenthum nicht übergegangen seien. Auch die syrischen Schriftsteller der mohammedanischen Zeit sprechen oft von diesen Harranitern: sie nennen sie aber nie «Ssabier», sondern immer schlechthin «Heiden». Ja, ein syrischer Autor des 13. Jahrhunders nennt eben dieselben Harraniter in einem von ihm arabisch geschriebenen Buche immer «Ssabier», in einem von ihm syrisch verfassten Werke aber nennt er sie nie anders als schlechthin «Heiden». Ja, bei den Syrern der mohammedanischen Zeit war sogar Harraniter und Heide synonym, wie in der späteren Zeit bei den mohammedanischen Schriftstellern Harraniter und Ssabier identisch war. Wir zweifelten daher nicht mehr, dass jene Harraniter, die weder Christen, noch Juden, noch Magier, noch Mohammedaner waren und die nur desshalb einen korânischen Namen annahmen, um der Verfolgung des Chalifen el-Mâmûn zu entgehen, gar nichts anderes als Ueberreste der altsyrischen Heiden des mesopotamischen Landes waren, die sich in der anderwärts als bigott und fanatisch-heidnisch geschilderten Stadt Harrân viele Jahrhunderte nach der Entstehung des Islâm erhalten haben.

Diese heidnischen Harraniter, die nur, um tolerirt zu werden, einen fremden Namen angenommen haben, übten zuweilen, wie unsere Quellen lauten, ohne alle Scheu ihren Cultus öffentlich aus, hatten ihre Tempel, in denen sie ihren Götzenbildern Opfer darbrachten und waren nicht auf Harrân allein beschränkt, sondern bewohnten viele bedeutende Städte in der mesopotamischen Provinz Diâr-Modhar und siedelten sich nachher sogar in der Hauptstadt des Chalifats, in Bagdâd, und, wie es scheint, auch in andern Ortschaften 'Irâqs an. Sie waren auch keine gemeine unwissende Leute, wie die Ssabier des Koráns (d. h. die heutigen Mendaïten oder sogenannten Johannis-

christen) oder die heutigen Reste der Heiden in Mesopotamien, sondern sie nahmen durch die höchst ausgezeichneten Männer und die glänzenden Talente, die aus ihrer Mitte hervorgegangen sind, eine sehr hervorragende Stellung unter den Mohammedanern ein und zeichneten sich durch ihre glänzenden Geistesproducte in fast allen Fächern der Wissenschaft aus. Viele von ihnen waren mit der griechischen Literatur sehr vertraut und waren, eben so wie die syrischen Christen des 3. u. 4. (9. u. 10.) Jahrhunderts, die Vermittler zwischen der occidentalischen Wissenschaft und den Mohammedanern; ja, arabische Schriftsteller sagen sogar von einem ausgezeichneten Ssabier, dass sie ohne ihn keinen Nutzen aus den philosophischen Werken der Griechen hätten ziehen können und dass nur seine Uebersetzungen die einzig richtigen und correcten wären. Auch ihre Religion und ihr Cultus bildeten vielfach den Gegenstand ihrer literarischen Thätigkeit und so schrieben sie viele Werke sowohl über ihren Ritus, als auch über ihre Religionsphilosophie, in welcher letzteren sie, die mit der griechischen Literatur und der neuplatonischen Philosophie vertraut waren, der Richtung der Neuplatoniker folgten. Die syrischen Christen erkannten sie sehr wohl und gaben sie für ihre alten heidnischen Feinde und Gegner aus; sie sahen sie daher immer nur für Heiden an, was sie auch in der That waren. Die Mohammedaner dagegen, denen das syrische Heidenthum, oder besser das Heidenthum überhaupt, nicht so genau bekannt war, mochten sie wohl Anfangs wenig gekannt haben und kümmerten sich zuerst wenig um diese Heiden in Harrân, obgleich es in der älteren Zeit auch unter den Mohammedanern Manche gab, die sie wohl durchschaut und schlechthin für Heiden ausgegeben haben. So kam es, dass diese Heiden eine lange Zeit hindurch von den Mohammedanern tolerirt wurden, ohne in ihrem Cultus bedeutend gestört zu werden. Mit der Zeit aber gingen den Mohammedanern die Augen auf und sie fingen an, die Ssabier zu verfolgen. Diese aber sannen auf Mittel, um die Verfolgungen zu hintertreiben. Grosse Summen, die an die mohammedanischen Bedrücker vertheilt wurden, verschafften ihnen augenblickliche

Ruhe. Um aber auf die Dauer geschützt zu sein, fanden sie es für gut, vor den Mohammedanern ihr wahres Wesen zu verläugnen, und dies ist ihnen so vortrefflich gelungen, dass ihr wahrer Character bis auf die neueste Zeit mit einem undurchdringlichen Schleier verhüllt blieb. Die Mittel, deren sie sich zu diesem Zwecke bedienten, waren verschieden. Sie suchten ihr Heidenthum irgend wie zu verbergen und sich eine biblische Färbung zu geben, wie es die Magier unter den Mohammedanern thaten, die ihre Avesta als von Abraham geoffenbart vorgaben, und wie es viele andere ihrem Wesen nach heidnische Secten unter den Mohammedanern thaten und noch jetzt thun. Die Elite der Ssabier, die sich durch achtungswerthe Geistesproducte und besonders durch ihre Bekanntschaft mit der älteren und jüngeren griechischen Philosophie ausgezeichnet hatte, trug den Mohammedanern gegenüber einen nach neuplatonischer Weise zugeschnittenen Monotheismus zur Schau und wollte jenen einreden, dass die Gestirne und die Götzenbilder eigentlich nur die Vermittler zwischen dem höchsten Wesen und den Menschen wären, was die ssabischen Philosophen vielleicht in der That glaubten, niemals aber die Masse der Ssabier. Sie suchten ferner die Mohammedaner dadurch zu täuschen, dass sie sich auf biblische Persönlichkeiten beriefen: so sagten sie — weil im Korân von Noa'h als Verkündiger einer Religion die Rede ist —, dass ihre Religion die Noa'hs wäre; so machten sie aus Hermes, Agathodämon u. s. w., den Stützen des späteren verfallenen Heidenthums, einen Seth, einen Idrîs u. dgl. andere biblische Autoritäten; so beuteten sie endlich die biblische Erzählung vom Aufenthalte Abrahams in Harrân aus und machten einen ihrer Haupttempel zu einem Tempel Tara'hs, des Vaters jenes Patriarchen, oder zu einem Tempel Abrahams selbst. Von der Annahme eines fremden Namens in Folge einer äusseren Nothwendigkeit wollten sie in der späteren Zeit nichts mehr wissen und leiteten sich daher von einer völlig fingirten uralten Persönlichkeit, Namens Ssâbî her, der je nach den Umständen, bald der Sohn des biblischen Idrîs (Enoch), bald der Sohn

eines ebenfalls fingirten Begleiters Abrahams, Namens Mârî, gewesen sein sollte. Ja sie beuteten sogar die philologische Bornirtheit der Mohammedaner, welche den Namen Ssabier von ssaba, sich hinneigen, d. h. sich zum falschen Glauben hinneigen, ableiteten, aus, indem sie sagten: ssaba heisse sich hinneigen, d. h. sich zum wahren Glauben hinneigen, wesshalb mancher von den Mohammedanern sie allerdings Lügner schalt. Die Götzenbilder, die in der Blüthezeit des Heidenthums die öffentlichen Plätze Harrâns geschmückt hatten und die während der Verfolgung der christlichen Kaiser in das Innere der Tempel versetzt worden waren, wanderten in der späteren Zeit des Islâm aller Wahrscheinlichkeit nach in die Tempelkeller und dergleichen andere unterirdische Gebäude. Kam zu ihnen ein neugieriger mohammedanischer Reisender, so scheinen die Klügeren es für gut gehalten zu haben, dies und jenes zu verläugnen und zu verheimlichen; die Naiveren aber gestanden ohne Scheu ein, dass sie Opfer brächten, dass sie bei denselben verschiedene Divinationen hätten, und sprachen sich überhaupt über ihre mysteriösen Gebräuche in den Tempeln offen aus. Ihre grossen Männer, die sich als Aerzte, Astronomen, Dichter, Geschichtsschreiber und Staatsmänner auszeichneten und die grösstentheils von einem warmen Eifer für ihre Religion und ihren Cultus beseelt waren, benutzten ihren Einfluss und ihre Stellung an den Höfen der Chalifen und bei deren Grossen, um ihren Glaubensgenossen Duldung und freie Religionsausübung auszuwirken. Und so existirten sie in treuer Anhänglichkeit an die Religion ihrer Väter länger als ein halbes Jahrtausend nach der Entstehung des Islâm fort, bis ein grosser Strom der Barbarei sich über Mittelasien ergoss, der das ganze Chalifenreich überfluthete und auflöste. Da erst verschwinden jene heidnischen Ssabier als solche vom Schauplatz der Geschichte, vegetirten aber auch dann wahrscheinlich noch eine lange Zeit unter irgend einem falschen Namen und existiren vielleicht zum Theil noch unter irgend einem christlichen oder mohammedanischen Gewande: wenigstens ist eine solche Annahme keine rein willkürliche.

Wir wissen also, dass während der zwei ersten Jahrhunderte des Islâm nur eine religiöse Genossenschaft den Namen Ssabier führte und dass seit dem 3. Jahrhundert desselben eine zweite zum Vorschein kam, die mit der ersten nur den Namen gemein hatte, aber von ihr örtlich und historisch streng geschieden war und auch geschieden wurde; der Begriff Ssabismus musste demnach im Laufe der Zeit eine erweiterte Bedeutung erlangen. Und so war es auch; denn während die ersten Traditionslehrer, von den ersten Nachfolgern Mohammeds an bis auf die Zeitgenossen el-Mâmûns (215-16 = 830-31 p. Chr.), unter Ssabismus nur die Lehre der Mendaïten oder der sogenannten Johannischristen verstanden (d. h. nach ihnen: eine aus Christenthum und Magismus, oder aus Judenthum und Magismus, oder aus Christenthum, Judenthum und Magismus zusammengesetzte Lehre), erhielt der Begriff Ssabismus seit dem Jahre 215 (830), wo die Heiden in Harrân aus dem oben angegebenen Grunde den Namen Ssabier annahmen, bis etwa gegen Ende des 4. (10.) Jahrhunderts, eine ganz andere Bedeutung. Die Astrolatrie war nämlich der Grundcharacter des Cultus der harranischen Ssabier, die unter den Mohammedanern überhaupt und vorzugsweise in Bagdâd, dem damaligen Hauptsitze der mohammedanischen Gelehrsamkeit, sehr bekannt waren. Da nun zu jener Zeit Idololatrie mit Astrolatrie noch nicht allgemein mit einander vermengt wurden, so sagten die Mohammedaner von allen den Völkern, von denen sie glaubten, dass sie der Astrolatrie ergeben wären, — wie z. B. von den vorzoroastrischen Persern und von den Bewohnern der westlichen Länder des Tigris und Euphrats überhaupt —: ihre Religion wäre die der Ssabier gewesen. Sie sagten dies in der Regel aber noch nicht von allen heidnischen Völkern der Erde, weil sie eben damals Idololatrie und Astrolatrie noch nicht mit einander vermengten. Allerdings gab es auch in dieser Periode manchen Schriftsteller, der die Grenzen des Ssabismus etwas weiter steckte: so bezeichnete der Eine z. B. auch die Buddhisten als Ssabier und bei einem Andern ist Ssabismus mit Heidenthum überhaupt identisch. Aber dies geschah aus besonderen Ursachen,

die wir an Ort und Stelle, wo wir von der Entwicklung des Begriffs Ssabismus speciell handeln, näher angeben werden. Im Allgemeinen aber hat man während dieser Periode nie mendaïtische Ssabier mit harranischen Ssabiern vermengt, obgleich sie von Manchen, hinsichtlich ihrer religiösen Richtung, mit Bewusstsein identificirt wurden. Als Ssabier bezeichnete man damals also die heidnischen Völker der alten Welt, von denen man glaubte, dass sie dem Sterndienst ergeben gewesen wären, und unter Ssabismus verstand man Astrolatrie. Ungefähr aber vom Anfange des 5. (11.) Jahrhunderts an, wo die Begriffe Idololatrie und Astrolatrie in der Anschauungsweise der Mohammedaner zusammenflossen und wo man unter Heidenthum überhaupt immer den Sterndienst verstand, wurde der Name Ssabier auf alle heidnischen Völker des Alterthums, mit Ausnahme der Magier, deren Religion den Mohammedanern bekannt war, übertragen, so dass dann Götzendiener, Sterndiener, Heide und Ssabier identisch wurden. Der Begriff Ssabismus galt auch von nun an bei den Mohammedanern als Bezeichnung für Heidenthum überhaupt und alle heidnischen Völker der alten Welt wurden geradezu für Ssabier ausgegeben. Der Patriarch Abraham, von dem die älteren mohammedanischen Traditionen nach korânischen Andeutungen aussagen, dass er gegen die Heiden und das Heidenthum gekämpft habe, stritt nach den späteren Erzählern gegen die Ssabier und den Ssabismus. Ssabier und Ssabismus hatte nun in dieser Epoche dieselbe Bedeutung wie *Ἕλληνες* (= pagani) und *Ἑλληνισμός* (= paganismus) bei den Kirchenvätern, und ein arabisch schreibender Christ jener späteren Epoche übersetzt wirklich das griechische *Ἑλληνισμός* seines Originals durch الصابية, ess-Ssâbijah = Ssabismus und *Ἕλληνες* durch الصابئون, ess-Ssâbiûn = Ssabier, so dass wir mit vollem Rechte sagen können: das *Nomen gentile* «Ssabier» ist, gleich vielen andern Völkernamen des Alterthums und des Mittelalters, im Laufe der Zeit ein *Nomen apellativum* geworden.

Diese bis jetzt unerforscht gebliebene Entwicklung der Begriffe

«Ssabier» und «Ssabismus» konnte natürlich von den mohammedanischen Autoren, welche nicht lange vor dem Sturze des Chalifats oder nach dem Untergange desselben lebten und mit dem wahren Wesen und der eigentlichen Beschaffenheit des Heidenthums überhaupt wenig oder gar nicht bekannt waren, nicht richtig aufgefasst werden. Dazu kam noch, dass die Kunde von dem fingirten Monotheismus der Ssabier und die ganze neuplatonische Richtung der harranisch-ssabischen Religionsphilosophen sich damals immer mehr und mehr verbreitete, ferner, dass die Mohammedaner immer mehr und mehr die von den harranischen Ssabiern absichtlich zur Schau getragene Verehrung alttestamentlicher Persönlichkeiten für einen Ausdruck ächt religiöser Gesinnung ansahen, und endlich, dass man in jener Zeit der um sich greifenden Barbarei der Türkenvölker die mendaïtischen Ssabier nicht mehr von den harranischen Ssabiern zu sondern verstand. In Folge aller dieser Verhältnisse und Umstände mussten zuletzt bei den Mohammedanern die verworrensten Ansichten von den Ssabiern und dem Ssabismus aufkommen und einwurzeln, so dass es uns nicht befremden darf, wenn wir diese Verwirrung nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften in Europa nicht nur fortgesetzt, sondern sogar gesteigert sehen.

Um dem Leser die Hauptergebnisse unserer Untersuchung vollkommen anschaulich zu machen und um ihm das Verständniss des folgenden Capitels, das die Geschichte des imaginären Ssabismus der europäischen Gelehrten auseinandersetzen soll, zu erleichtern, geben wir hier noch in ganz gedrängter Weise eine Classification der verschiedenen Arten von Ssabiern und Ssabismus.

a) Historische Ssabier und historischer Ssabismus.

1) Aechte Ssabier oder chaldäische Ssabier des Koráns, parsificirte chaldäische Heiden oder ausserchristliche Gnostiker, die Vorfahren der heutigen Mendaïten oder fälschlich sogenannten Johannischristen, welche unweit des persischen Meerbusens wohnen, eine ganz corrumpirte Mund-

art des chaldäisch-aramäischen [1] Idioms sprechen und nur im Allgemeinen in den Kreis unserer Untersuchung gehören und von uns gezogen werden.

2) Pseudossabier oder syrische Ssabier in Harrân, Edessa, Raqqah, Bagdâd u. s. w. seit dem Jahre 830-31, Ueberreste der hellenistisch gebildeten altsyrischen Heiden, welche als Ssabier ungefähr seit dem 12. Jahrhundert verschwinden, jedoch vielleicht noch irgendwo unter einem andern Namen in Mesopotamien existiren. Diese Pseudossabier, welche die feinste Mundart des syrisch-aramäischen Idioms sprachen und schrieben, bilden den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung.

b) Fingirte Ssabier und imaginärer Ssabismus.

1) Völkerschaften und religiöse Genossenschaften, welche manche mohammedanische Schriftsteller des 10. und der folgenden Jahrhunderte für Ssabier in einem gewissen religiösen Sinne genommen haben, wie z. B. die alten Chaldäer, die vorzoroastrischen Perser, die Buddhisten u. dgl.

2) Völkerschaften und Secten des Alterthums und des Mittelalters, welche von Arabern, Juden und Persern für Ssabier in dem Sinne von Sternanbetern und Heiden ausgegeben und später von europäischen Gelehrten zu historischen Ssabiern gestempelt wurden.

---

1) Für diejenigen, welche mit der in der deutschen Literatur herrschenden Eintheilung der semitischen Sprachen und Stämme nicht speciell vertraut sind, fügen wir noch die Bemerkung hinzu, dass beide Classen der historischen Ssabier zu dem aramäischen Zweige der Semiten gehören, welcher einst die Länder Syrien, Mesopotamien und Babylonien bewohnte, und dass wir endlich hier unter der Bezeichnung «chaldäisch-aramäisch» dasjenige Idiom verstehen, in welchem die Schriften der Mendaïten abgefasst sind und welches aller Wahrscheinlichkeit nach einst von der semitischen Bevölkerung Babyloniens oder Chaldäas gesprochen wurde. Dieses plattaramäische Idiom unterscheidet sich in grammatischer und lexicalischer Hinsicht wesentlich von der syrischen Sprache, welche einst in Syrien und im nördlichen Mesopotamien gesprochen und geschrieben wurde.

Cap. II.

Die Ssabier und der Ssabismus nach den Ansichten der europäischen Gelehrten vom Jahre 1601 bis auf die neuste Zeit.

Seit der Môreh-han-Nebûkîm des Maimonides, welcher bereits im 15. Jahrhundert in einer nach dem arabischen Original gemachten hebräischen Uebersetzung gedruckt erschien, den christlichen Gelehrten in Europa näher bekannt wurde, erregten die in dieser Schrift vorkommenden Nachrichten von den Ssabiern ein reges Interesse, so dass namentlich seit dem 17. Jahrhundert vielfache Untersuchungen und Forschungen darüber angestellt wurden, welche die verschiedenartigsten Resultate zur Folge hatten. Man beschäftigte sich um so eifriger mit diesen Ssabiern, weil Maimonides die Lehren derselben für die ursprüngliche Quelle vieler mosaischen Gesetze ausgegeben hatte, welche Ansicht dann auch manche Gelehrte mit ihm theilten.

In diesem Berichte des Maimonides über die Ssabier und ihre Lehren glaubte man einerseits viele chaldäische und jüdische Elemente zu erkennen, andrerseits gestand man ein, dass viele seiner Angaben unbekannt wären und einen fremdartigen Character hätten. Später lernte man durch Pococke, Hyde u. A. Berichte über die Ssabier kennen, welche aus arabischen

Schriften geschöpft waren und Lehren enthalten, deren neuplatonischer Character sich durchaus nicht verkennen liess. Nichtsdestoweniger aber las man in eben jenen Berichten über die Ssabier, dass die Religion derselben uralt wäre; dass schon Abraham mit ihnen verkehrt hätte; dass ihre Religion einst über die ganze Welt verbreitet gewesen wäre; dass endlich ihre Religion die Noa'hs gewesen wäre und dergleichen sonderbare Dinge mehr, die man so wenig zu erklären verstand, dass noch Gibbon schreiben konnte [1]: «Die Nachrichten, die uns Hottinger, Pococke u. s. w. mittheilen, erregen unsere Wissbegierde mehr, als dass sie dieselbe befriedigten», und ausserdem ein anderer hochberühmter Gelehrter unserer Zeit verzweifelte, einen Weg durch das Labyrinth dieser «Secte» zu finden, die vom grausten Alterthum her bis auf die neuste Zeit in Persien, Arabien und Syrien bestehe und Jahrtausende lang, von Abraham bis auf unsere Zeit, sich erhalten habe.

Man glaube indessen nicht, dass jene Nachrichten der Araber allein die Lösung der ssabischen Frage verzögert haben, oder dass die maimonidische Characteristik des Ssabismus, welche allerdings nach der bisherigen Auffassung desselben durchaus unverständlich ist, für die Gelehrten der einzige Stein des Anstosses war. Unglücklicherweise werden in der Genesis [2] vier Stammväter, Namens סְבָא und שְׁבָא, namhaft gemacht, deren Nachkommenschaft irgend wohin nach Arabien ausgewandert sein soll; ferner gab es ebendaselbst Sabäer, — die Bewohner von Arabia felix nämlich, — welche die Alten schon kannten; dann spricht auch Mohammed im Korân von Ssabiern, الصابئون, ess-Ssâbiûn, die, wie man glaubte, ebenfalls in Arabien gewohnt haben müssten; endlich lernte man die Mendaïten kennen, die von den Europäern fälschlich als Johannischristen bezeichnet wurden und die ebenfalls Ssabier, الصابيون,

1) Geschichte des Verfalls des römischen Reiches u. s. w. p. 1847, Anmk. c ed. Sporschil.

2) 10, 7. 28. u. 25, 3.

ess-Ssâbiûn, genannt werden. Welche von diesen allen, so fragte man, waren nun die von Maimonides erwähnten Ssabier und wer waren die von mohammedanischen Schriftstellern so oft erwähnten Ssabier?

Einen sicheren Anhaltspunkt in Betreff der eben aufgestellten Fragen geben uns die mohammedanischen Autoren: sie identificiren sehr oft die Ssabier mit den Harranitern, d. h. den Bewohnern von Harrân der Bibel oder Carrhae der Alten, woraus man doch mit der grössten Sicherheit hätte schliessen können, dass die Ssabier in Harrân (Carrhae) in Mesopotamien und weder in Arabien, noch sonst irgend anderswo zu suchen wären. Dessen ungeachtet wurde dieser Punkt fast ganz unbeachtet gelassen; man suchte lieber ein zweites Harrân oder Carna irgendwo am persischen Meerbusen auf und so entstand die heilloseste Verwirrung. Während nämlich die Ssabier von den Einen bald da, bald dort in Arabien gesucht wurden, glaubten die Anderen sie in Chaldäa zu finden; ja bis nach Indien hin forschte man nach ihren Spuren. Und was wurde nicht alles aus den Ssabiern gemacht! Bald sollten sie ein grosses Volk sein, das über die ganze Erde ausgebreitet gewesen wäre, bald aber sollten sie eine in der späteren Zeit entstandene Secte oder Religionspartei repräsentiren. Viele Historiker handelten von ihnen ganz besonders und jeder Geschichtsschreiber der Philosophie, von Stanley bis auf Hegel, räumte ihnen eine besondere Rubrik ein. Man verwechselte auch die Ssabier mit den vormohammedanischen Arabern und nahm in Folge dessen an, dass die Letzteren eine ziemlich ausgebildete Philosophie gehabt hätten. Ja man bildete besondere termini technici, indem man den Sterndienst mit Sabäismus bezeichnete, und darnach Wortformen, wie «sabäisch» und «sabäisiren» aufstellte, — Formen, die Niemand auf eine vernünftige lexicographische Weise hat erklären können. Und doch gab es nie Ssabier in dem Sinne, in dem man sie gewöhnlich genommen hat. Und doch waren die eigentlichen Ssabier nichts weniger als Sterndiener und diejenigen, die sich so nannten, waren nichts weniger als eine grosse oder kleine Nation, nichts weniger als die Repräsen-

tanten einer Secte im eigentlichen Sinne des Wortes oder irgend einer eigenthümlichen Lehre überhaupt, die uns fremd und ganz unbekannt wäre, nichts weniger endlich als ausschliesslich dem Sterndienst ergeben. Eben so sind sie überall eher als in Arabien, wohin die Meisten sie versetzten, oder in Chaldäa zu finden, wo man sie ebenfalls, und zwar mit etwas mehr Recht als dort, suchte.

Ehe wir indessen die Ansichten der einzelnen Gelehrten in chronologischer Reihenfolge anführen, müssen wir noch die Bemerkung vorausschicken, dass wir es in unserer Uebersicht auf keine Vollständigkeit abgesehen und dass wir überhaupt nur gelegentlich solche literarhistorische Notizen gesammelt haben, nachdem wir bereits zu den Hauptresultaten der vorliegenden Schrift durch das Studium der handschriftlichen arabischen Quellen gelangt waren. Es kommt am Ende nicht viel darauf an, ob einige irrthümliche Meinungen mehr oder weniger hier aufgezählt werden, da dieselben immer einander mehr oder weniger ähnlich sind.

Der grosse französische Humanist Isaac Casaubon richtete bereits in einem Briefe vom Jahre 1601[1] an den Polyhistor Joseph Scaliger unter andern *Ζητησείδια* auch folgende: «Invenio apud Rambam (Maimonides) in praeclaro opere מורה הנבוכים multam mentionem cuiusdam populi, cuius alibi nomen non legi: Zabios vel Zabeos vocat..... Doce me, obsecro, quae haec gens fuerit. Ego Hebraeum codicem eius scriptoris vidi adhuc nullum. Sabaeos esse non puto, qui Hebr. סבאים per ס non צ aut ז. Arabs tuus Geographus de istis fortasse aliquid».

Joseph Scaliger antwortete ihm darauf[2]: «De Zabiis, scito esse Chaldaeos, צבִיים, arab. صبين, Tzabin. Dicti a vento Apeliote: quasi dicas Orientales». Ein unglücklicher

1) J. Casauboni Epistolae, Hagae Com. 1636. Ep. 438, p. 523. — «Ich ziehe nach der Art der Alten, sagt Al. v. Humboldt (Kosmos. I, XIV), die Wiederholung derselben Worte (der citirten Autoren) jeder willkührlichen Substituirung uneigentlicher oder umschreibender Ausdrücke vor»; wir wollen dasselbe thun, so weit es möglich ist.

2) Epistolae, Francof. 1612, p. 341.

Gedanke — denn die Araber würden Orientales viel natürlicher durch الشارقيّون, esch-Schārqijjûn, ausdrücken —, der aber starken Anklang fand. Selbst Casaubon, der doch schon mit richtigem Sprachgefühl eingesehen hatte, dass man jenen Namen bei Maimonides nicht mit dem der arabischen Sabäer der Alten verwechseln dürfte, liess sich von Scaliger verführen, wie man aus einem seiner Briefe an denselben vom J. 1602 ersieht[1]: «Docuisti me brevi charta, magne Scaliger, sagt er, quae neque ipse invenire, neque ab alio discere poteram».

Auch dem Engländer Joh. Selden galt noch bei der Abfassung seines berühmten Werkes: De Diis Syris, Maimonides als die einzige Quelle über die Ssabier, die er ebenfalls, nach einzelnen missverstandenen Aeusserungen desselben, ohne Bedenken mit den alten Chaldäern identificirte, und so führte er z. B. aus dem Maimonides eine Stelle an, wo es heisst: «In more erat Zabiis, daemonis sub Hirci formam se ostentantibus immolare», und fügt nach dem Worte «Zabiis»: «seu Chaldaeis» hinzu. An einer anderen Stelle versetzte er diese Ssabier des Maimonides in das grauste Alterthum: «Aureas faciebant, sagt er nach Maimonides, vetustissimi orientalium Zabii, seu Chaldaei.... effigies», und betrachtete die verschiedenartigsten Quellen des Maimonides überhaupt als «vetustissima Asiaticorum monumenta»[2]. In einer späteren Schrift[3] giebt er eine Definition der Ssabier des Maimonides mit folgenden Worten: «... de Zabiorum ritibus, seu de eorum qui Orientem maxime occuparunt omnimodis sacris». Darauf citirt er eine Stelle aus dem Araber Said Batricid (Eutychius), nach welchem Zoroaster der Stifter der Religion der Ssabier gewesen sein soll. Die Agricultura Nabathaeorum, עבודת הנבטית, der Maimonides viele seiner Nachrichten über seine sogenannten Ssabier entnommen hatte, ist er, durch S. Thomas

1) l. c. epist. 443, p. 531.

2) De Diis Syris Syntagmata duo (zuerst gedr. Lond. 1617), ed. Wilkins, Bd. II. Prolegg. cap. III, p. 227, Synt. I, cap. II, p. 282 f.

3) De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum (Londini 1640.) I, 2, 7. p. 210–212. ed. Wilk.

u. A. verleitet, in Agricultura Aegyptiorum, עבודת הכבטית, zu verwandeln geneigt.

Salmasius sagt[1] sehr unbestimmt: «Zabaei vel Zabii fuere populi Mesopotamiae, quos cum Chaldaeis cunctim nominat Maimonides in Moreh Nevochim». Er theilt dann ihre Lehren nach diesem Buche III, 29 mit und sagt zuletzt: «. . . . . Zabii illi sunt Maimonidae, quos et cum Chaldaeis conjungit eodem loco. Ut inde manifestum sit, eandem fuisse Zabaeorum et Chaldaeorum doctrinam de astris, quod Dii essent. Oportet omnino istos Zabios, צביים, partem fuisse Chaldaeorum vel sectam, ut plures fuere». Er beweist dann aus Plinius und aus Strabo, dass es unter den Chaldäern verschiedene Secten gegeben hätte und bemerkt zuletzt: «Chaldaeorum igitur haec αἵρεσις sive secta fuerit, de quibus narrat Diodorus[2], qui planetas Deorum tantum voluntatis ac decreti internuntios esse statuebant, non ipsos deos, cum alii ut Zabii pro ipsissimis eos Diis haberent». Er leitet die Lehre der Ssabier oder Chaldäer von Zoroaster her, sagt aber nichts über den Ursprung des Namens.

Bis dahin hatte man die Ssabier fast ausschliesslich nach der Schilderung des Maimonides aufgefasst. Um die Mitte des 17. Jahrh. aber erhielt die gelehrte Welt einen Vorgeschmack von dem Reichthume der Nachrichten, den die Araber in Betreff der Ssabier bieten. Zuerst erwarb sich in dieser Hinsicht ein grosses Verdienst der Prof. Joh. Heinr. Hottinger in Zürich: er theilt zuerst Auszüge aus dem arab. Fihrist mit, vermittelst deren unser Gegenstand aufgehellt werden muss. In seinem Thesaurus[3] überschrieb er eine Sectio: «De Chaldaismo, Gentilismo, seu Hellenismo». — «Ejus antiquissima species est עֲבוֹדָה נַבַטִית Religio Nabathaea seu Chaldaea. Religioni huic addicti fuere Chaldaei, Persae, et prae ceteris Sabaei». Er meldet darauf, dass die Araber häufig der

1) In der Vorrede zu seiner «de annis climactericis diatribe» (ohne Seitenzahl).

2) Er meint wohl Strabo XVI. p. 739 (s. ib.), Plin. VI, 30, 6. und Diod. II, 29 f.

4) Thesaurus philologicus. Tiguri 1649. p. 53-55.

Ssabier gedenken und fasst seine Meinung in mehreren Thesen zusammen. Es scheint ihm, dass ein innerer Zusammenhang zwischen dem Aberglauben der Ssabier mit dem Ἑλληνισμός der Kirchenväter bestehe; er behauptet dann unter Berufung auf Maimonides: «Sabaeos, Chaldaeos, Nabathaeos, Charanaeos, quo ad ritus, ceremonias, universamque superstitionem scriptoribus Arabicis esse eosdem». Er selbst zweifelt nicht im Geringsten an dem hohen Alter der Ssabier und erwähnt, dass sie zu Mohammeds Zeit, wie der Koràn ausweise, noch existirt hätten und dass bei Mohammed ben Isaac — also im Fihrist — ein Verzeichniss ihrer Oberhäupter stehe. Endlich vermuthet er, dass die Zigeuner von ihnen herstammen. Bei einer solchen Vermengung von historischen und unhistorischen Ssabiern konnte Hottinger auch nur wirre Vorstellungen von der Religion der Ssabier haben, die nach ihm keinen anderen Gott, als die Gestirne, gehabt hätten.

Einige Jahre später handelte Hottinger nach arabischen Autoren noch viel umständlicher von den Ssabiern. Unter andern theilt er den Bericht des Fihrist über die Annahme des Namens «Ssabier» von Seiten der Harraniter zur Zeit el-Mâmûns im arabischen Original mit. Obgleich es nun ausdrücklich in der beigefügten lateinischen Uebersetzung heisst: «Atque sic nomen hoc ab eo tempore sibi vendicarunt, neque enim ante in Harran, et circumjacentibus locis populus erat, nomine Zabaeorum notus», so verstand doch Hottinger dieses chronologische Datum nicht zu benutzen. Er war einmal durch Maimonides und seinen «Kessaeus» irregeleitet und in diesem Irrthume wurde er noch weiter durch den Fihrist bestärkt, wo Chaldäer und Nabathäer einerseits, dann Charraniter, Chaldäer und Ssabier andrerseits als synonym hingestellt werden. Hottinger gab daher dem uns hier angehenden Capitel[1] folgende Ueberschrift: «De Religione Sabaeorum, Nabataeorum etc. veterum Arabum». Auf dem Titelblatte der Hist. Or. wird diese Religion noch näher bezeichnet. Der 3. Abschnitt soll nämlich

1) Historia Orientalis. Tiguri 1651. p. 162–203. 2. Ausg. 1660. p. 245–308

handeln: «De CHALDAISMO, seu superstitione Nabataeorum, Chaldaeorum, Charranaeorum etc.» Bei so wirren Ansichten von dem Verhältnisse ganz verschiedenartiger Völkerschaften zu einander konnte Hottinger es schlechterdings zu keiner klaren Ansicht über das Wesen des Ssabismus bringen. Zeiten, Völker, gute und schlechte, alte und neue Quellen wurden von ihm mit einander vermengt. Ob die im Fihrist erwähnten Harraniter Syrer, Bewohner von Carrhae in Mesopotamien, oder Araber aus Carrae oder Carna am persischen Meerbusen seien, weiss er nicht. «Puto tamen tuto nos asserere posse, utrosque sacra habuisse communia». Wie in seinem ersten Werke, so erwähnt er auch abermals in seinem zweiten, dass Abraham unter den Ssabiern erzogen worden und dass der Ssabismus — besonders nach Eutychius und Maimonides — einst weit und lange verbreitet gewesen wäre. Solche ganz unlauteren Quellen entnommenen Sätze, die für ihn den Werth von historischen Dogmen hatten, waren wohl eine Hauptursache davon, dass er auf Harrân und die Harraniter, worüber er doch so viel Neues mittheilte, kein besonderes Augenmerk richtete, und dass er seine Ansicht über den Namen und die Abstammung der Ssabier in folgender Weise formulirte: «Sabaei, sunt posteri Sabae, filii Chusi, Chami nepotis, Arabiae felicis incolae», vor deren Vermengung mit den Ssabiern schon Casaubon gewarnt hatte. Die verschiedene Schreibweise beider Namen im Arabischen soll nach Hottinger auf die Rechnung von Mohammeds Unwissenheit kommen.

Hottingers unmittelbare Nachfolger ahnten ebenfalls nicht, welch' einen wichtigen Fund derselbe im Fihrist gemacht hatte. Man kümmerte sich nicht um solche chronologische und ähnliche Anhaltspunkte, sondern hielt es für bequemer, die bekannten Nachrichten über die Ssabier vor ihrer kritischen Sichtung in Systeme zu bringen. Dies that unter Andern der Engländer Thomas Stanley, der in seiner Geschichte der Philosophie[1])

1) «The History of Philosophy», erschien in London zuerst 1655–60. Lat. Uebersetzungen: Lips. 1711 (Pars XIII. et XV.), Venet. 1733. Besonders abgedruckt

einen ganzen Abschnitt «de Sabaeorum Philosophis» mit allerhand Träumereien anfüllte, wobei ihm Hottingers Werk als historische Grundlage diente. Stanley hielt daher ebenfalls seine «Sabaei», die er natürlich von den historischen und unhistorischen Ssabiern der arabischen Autoren nicht zu sondern verstand, für die Bewohner von Arabia felix und verwies dabei auch auf Hiob 1, 15. Harraniter heissen sie, meint er, nach der Stadt Carrae am persischen Meerbusen, so dass diese Carräer den arabischen Sabäern benachbart gewesen wären; doch hatte schon Plinius, was Stanley sehr wohl wusste, die Bewohner jener Stadt von den Carrhäern Mesopotamiens unterschieden. Da es nun ausdrücklich bei Stanley heisst: «Arabes hoc est Sabaei», so versteht er natürlich unter seinen sabäischen Philosophen Araber, die schon «ab antiquissimis temporibus» gelehrte Männer und Naturphilosophen gehabt haben sollen. Was aber dieselben gelehrt haben, weiss er nicht zu sagen, obgleich er sonst die Literatur der harranischen Ssabier und der alten Chaldäer für ein Product seiner Sabäer ausgiebt.

Pococke[1] theilt die Nachrichten und Etymologieen der Araber über die Ssabier mit, entscheidet sich aber für die Ableitung vom hebräischen צבא, «*Saba, Exercitus*... quasi צבא השמים, *Exercitus coelestis* cultores» und hält die Ssabier nach Abûlfarag[2] für Chaldäer. Er theilt dann noch Einiges über ihre Lehren nach Schahristânî, Maimonides und Abûlfedâ mit und bemerkt, dass er desshalb über die Ssabier ausführlich gesprochen habe, weil nach Ersterem auch die Araber zum Ssabismus sich bekannt hätten und nach Letzterem die ssabische Religion und Secte sehr alt und einst über die ganze Welt verbreitet gewesen wäre. Er spricht sich weiter nicht aus, wer die Ssabier eigentlich waren, wann und wo sie existirten.

Zu derselben Zeit aber, wo durch Hottinger jenes wichtige

in Stanleii Historia philosophiae Orientalis. Recens. J. Clericus. Amstelod. 1690. p. 114–128.

1) Specimen hist. Arab. p. 142 ff. ed. alt.

2) Hist. Dyn. p. 281.

chronologische Datum in Betreff der Harraniter bekannt wurde, kam eine neue, ganz unerwartete Kunde von unbekannten Ssabiern nach Europa. Sie ging zwar zunächst von den Portugiesen aus, welche unter den Europäern zuerst am persischen Meerbusen Handelsstationen errichteten; doch blieben ihre Nachrichten über jene Gegenden dem übrigen Europa ziemlich unbekannt, bis Italiener und Franzosen ihre Reiseberichte veröffentlichten. Ein römischer Nobili, Namens Pietro della Valle, und nach ihm der Sieur de la Boullaye-le-Gouz hatten während des dreissigjährigen Krieges auf ihren Reisen in Asien auch die Mendaïten unweit des persischen Meerbusens besucht. In ihren Reisebeschreibungen, die um die Mitte des 17. Jahrhunderts erschienen, meldeten sie nur, dass die Mendaïten bei den sie umgebenden Mohammedanern noch den Namen Ssabier führten. Dasselbe berichtete in einem i. J. 1652 zu Rom erschienenen Buche der Missionär Ignatius a St. Josepho. Keiner dieser drei Männer dachte aber daran, diese neu aufgefundenen chaldäischen Ssabier mit den ihnen vielleicht nicht bekannten Ssabiern der arabischen Autoren und des Maimonides in Verbindung zu bringen. Auch Hottinger hatte dieser modernen Ssabier in den zwei Ausgaben seiner «Historia Orientalis» noch nicht erwähnt. Wohl aber gab schon die erste Ausgabe seines Werkes Veranlassung, dass dieselben in die europäische Wissenschaft Eingang fanden und von da an bis auf die Gegenwart eine Menge Gelehrten auf neue Irrbahnen leiteten.

Abrahamus Ecchellensis, von Geburt ein Maronit, wurde um 1640 nach Rom gerufen, wo er als eifriger Katholik im Geiste der damaligen Zeit gegen protestantische Gelehrte zu Felde zog. Unter andern hatte er es darauf abgesehen, den Bearbeiter der «Historia Orientalis» als einen stümperhaften Kenner des Arabischen hinzustellen. Er that dies in einem Werke, dessen erster Theil an der Spitze des Titels: «Eutychius vindicatus» trägt. Im zweiten Theile[1], unterwarf er die Quellen und Untersuchungen

1) De origine nominis Papae. Pars altera. Romae 1660. p. 310–336.

Hottingers über die Ssabier einer umständlichen Prüfung. Ueber den jedenfalls verdienstvollen Hottinger konnte der ziemlich belesene Maronit nicht genug spotten, der sich einbildete, das ssabische Räthsel vollkommen gelöst zu haben, während er doch eben so wie Hottinger im Finstern tappte. Ja, er hat die schon damals bestehende Verwirrung hinsichtlich der Ssabier der Araber noch dadurch bedeutend vermehrt, dass er die heutigen Ssabier auf eine sehr unkritische Weise in den Kreis der Forschungen hineinzog. Die Sabäer in Arabia felix wusste er allerdings auf sprachlichem Wege von den Ssabiern zu sondern, doch entschied er sich triumphirend für eine aus späteren arabischen Quellen entlehnte Ableitung des Namens der Letzteren: «Ex his ergo patescit, Sabaitas . . . esse . . . posteros Sabi, filii Adrisi» (d. h. Henochs), wobei er den groben Fehler beging, dass er eine Person zum Ahnherrn der Ssabier machte, die gar keine historische ist und überhaupt erst zu einer Zeit fingirt worden ist, wo es schon seit mehreren Generationen zweierlei Arten von Ssabiern gab. An die Ableitung des Namens von einem Eponymus knüpft er aber noch andere Fictionen: «Constat . . . . Sabaitas, originem duxisse a Sabi filio Adrisi, et cum nomine religione quadam imbutos fuisse, et caeremoniis. Horum autem religionem et instituta eadem fuisse, ac antiquorum Chaldaeorum, praeter alios scribit Barhebraeus», wobei er nur übersieht, dass Barhebräus gerade an der von ihm ausgeschriebenen Stelle ganz ausdrücklich berichtet, dass der gelehrte Ssabier Thâbit ben Korrah in Harrân seine Werke, «de iis, quae attinent ad Sabaitarum religionem», in syrischer Sprache abfasste. Allein die Existenz von modernen Ssabiern war für den Maroniten ein Stein des Anstosses. Um zu beweisen, dass die Religion der Ssabier, wie sie arabische Autoren schildern, in der That die altchaldäische gewesen sei, berief er sich nicht nur auf orientalische Schriftsteller, sondern auch ausdrücklich auf die Aussagen von Mendaïten, mit denen er in Rom zusammengetroffen war. Die Wohnsitze der Mendaïten im alten Chaldäa, ihre Mundart, welche dem gelehrten Syriasten eine chaldäische zu sein schien, ihre heidnischen Nei-

gungen und Tendenzen, der Inhalt ihrer astrologischen Bücher, — Alles das führte ihn zu dem Schlusse, dass er in den Mendaïten die Nachkommen jener ssabischen Heiden der arabischen Autoren vor sich hätte, welche, wie er sehr wohl wusste, auch die (heidnischen) Griechen, Römer, Aegypter und Syrer zu Ssabiern der Religion nach gemacht hatten. So hatte der Maronit sich eine dem Scheine nach ächt historische Vorstellung von den Ssabiern gebildet, die aber nur blenden und die Frage nicht entscheiden konnte, weil er sich um den eigentlichen Kern derselben gar nicht gekümmert hatte.

Bochart gedachte in seinem Hierozoicon der Ssabier nur nebenbei: «Et in Maimonide, צבִיים, Tsabii, id est, Ethnici apud Arabes et Chaldaeos, daemones existimabant hircorum habere formam». — Kämpfer (s. unten p. 45, Note 2) spielt indessen darauf an, als hätte Bochart den Namen der Ssabier von צבָא (exercitus) abgeleitet. So viel ist gewiss, dass er die Sabäer in Arabia felix, über welche er in seiner Geogr. sacra ausführlich handelt, nicht mit den Ssabiern zusammengeworfen hat. In dieser Schrift liest man hinsichtlich der Ssabier nur folgenden Passus: «Quam (hircinam formam) fuisse Daemonum formam credidere צבִיים, Zabij, ut author est Maimonides, quia diabolus ea specie saepe se praebet conspiciendum», was jedoch später zu einem seltsamen Einfalle Veranlassung gegeben hat[1].

Bei dem Holländer Golius, der in arabischen Handschriften ungemein belesen war und fast alle wichtigeren Berichte der Araber, selbst die des Fihrist nicht ausgenommen, über die Ssabier kannte, findet man schon einige überraschend lichte Blicke, die aber zugleich durch herkömmliche Irrthümer verdunkelt werden. Er machte unter andern darauf aufmerksam[2], dass die Araber unter الكلدانيين (Chaldaei) «peculiariter», diejenigen verstanden hätten, «qui venerabantur stellas, et Terrae genios.

1) S. Bochart, Hieroz. (Lond. 1663) II. 5. 7. p. 825 des Tom. III. der Ausg. von Rosenmüller. — Geogr. sacr. Lib. I. Cap. 18. Cadomi 1651. p. 483.

2) In den Noten zu seiner Ausgabe der Elementa astronomica des Alfarganus. Amstelod. 1669. p. 17. u. 251.

Ita ut hoc non tam gentis nomen illis sit, quam sectae: quae etiam الصابة والحرانيون, Sabae, et Harranii dicuntur: quoniam summum tribunal ac primarium templum habebant in Mesopotamiae urbe Haran, sive Carris». — «Dicebatur (die Stadt Harrân) مدينة الصابية, Urbs sectae Sabaicae, sive الصابة Sabarum, qui nempe exercitum Coeli et sidera colebant, tanquam Numina seu divinis animata mentibus; religionis suae antiquitatem inde a Noacho repetentes. Nimirum ab eo inde tempore initium illa cepit, mater omnis alterius Idololatriae». Dies aber hätte den Mohammed nicht verhindert, den Ssabiern dieselben Rechte, wie den Juden und Christen, zuzugestehen, weil sie auch zu den Schriftbesitzern gehörten. Von den Mendaïten, als den Nachkommen dieser korânischen Ssabier, scheint er noch nichts gehört zu haben; dagegen aber führt er mehrere berühmte ssabische Gelehrte aus Harrân an und an die Nachricht, dass die Ssabier in Harrân ihr «primarium tribunal et delubrum» hatten, knüpft er die richtige Bemerkung an: «ita ut gentile nomen حرانى, Haranita, saepe usurpari soleat pro صابى, Sabius seu Sabita, qui est stellarum cultor». Diese unglückliche Etymologie aber war wohl zum Theil Ursache, dass weder Golius selbst, noch die, welche ihn und Hottinger später benutzten, die chronologische Angabe des Fihrist der Beachtung würdigten.

John Marsham scheint durch ein falsches Verständniss einer Stelle Bocharts (s. oben p. 34, Note 1) auf eine höchst sonderbare Idee hinsichtlich der Ssabier des Maimonides verfallen zu sein[1]). Fourmont (s. p. 50, Note 1) schreibt nämlich: «Tsabiim veut-il dire autre chose que Caprarii? c'est l'étymologie qu'en donne Bochart (Géogr. sacrée, liv. I.) et il semble que Marsham n'ait eu en vûe que de la confirmer, lorsque parlant de la ville de Mendès en Egypte, dont toute la contrée adorait le Bouc, et

1) Chronicus Canon, Aegyptiacus etc. Londini 1672. Jablonski citirt die hier von Fourmont angeführte Stelle nach der Edit. Franck. p. 162. u. 203.

à l'occasion du passage de Moyse, Non sacrificabunt amplius sacrificia sua pilosis post quos fornicati sunt, il se persuade que Maimonides par Sabiens, n'a indiqué que ces Egyptiens de Mendès: «Zabiorum autem nomine Egyptios, maxime Mendesios, intelligere videtur». Ausser Fourmont hat später noch Jablonski diesen Schluss Marshams benutzt.

Theoph. Gale soll nach Ouseley, der ihn «an excellent old English author» nennt, in folgender Weise sich ausgesprochen haben[1]: «The Sabeans or Zabii, Chaldaeans, Nabathaeans, and Charaneans, were as to rites, ceremonies and al superstitions worship the same», worin er Hottinger folgt.

Der Holländer Dapper hat in der einen[2] von seinen rohen Compilationen auch eine Menge von Nachrichten über die Ssabier zusammengestellt. Gewährsmänner waren für ihn der Fihrist, Maimonides und Schahristâni, doch kannte er sie nur aus den Schriften der ihm gleichzeitigen Orientalisten, wie Pococke, Hottinger u. s. w. Ausserdem benutzte er die Schilderungen Pietro della Valles und der Missionäre von den Mendaïten. Auf diese Weise brachte er allerdings ein sehr reichliches Material zusammen, das aber ohne die geringste Kritik von ihm zusammengestellt wurde. Selbst das, was die Gelehrten schon richtig erkannt hatten, wurde von Dapper wieder aufs neue confundirt. Der ganze Abschnitt ist mit einem Worte ein Monstrum. Nur selten sind je wieder die Ssabier des Maimonides, Schahristâni's u. A. mit den Sabäern in Arabien und den Mendaïten zu einem solchen Gemisch verknüpft worden.

Der berühmte katholische Gelehrte Richard Simon, dessen geschichtliche Auffassung des A. T. selbst von den Protestanten für epochemachend angenommen wird, ragte auch da, wo er von

1) The court of the Gentiles. Book I. Part II. Chap. 4. London 1669–78.

2) Umständliche und eigentliche Beschreibung von Asien: In sich haltend die Landschaften Mesopotamien etc. Nürnberg 1681. Fol. p. 120–134. Das holländische Original erschien etwa 10 Jahre früher. S. den Index bei Ternaux-Compans, Bibliothèque asiatique. Paris 1841.

Ssabiern handelte[1]), vor seinen Zeitgenossen und seinen Nachfolgern hervor. Er machte bereits eine strenge Sonderung zwischen alten und modernen Ssabiern, wenn es ihm auch noch nicht gelang, die Nationalität und den Cultus der ersteren richtig zu bestimmen, weil er sich von der Autorität des Maimonides nicht emancipiren konnte. In dem seinem Werke angehängten «Catalogue des auteurs juifs», s. v. *Sabaïtes*, schreibt er: «Comme les Auteurs qui en (des anciens Sabaïtes) ont traité ne s'accordent presque point entre eux, j'ai préféré le sentiment de Rambam (Maimonides) à la plus-part des autres, parcequ'il avait non-seulement lû les Livres et Docteurs Arabes qui ont parlé des Sabaïtes, mais il sçavoit de plus de la Religion des Hebreux, et il étoit capable de faire des reflexions sur la Secte ancienne des Sabaïtes; . . . mais, à dire vrai, nous avons très-peu de connoissance de cette ancienne Secte». Ungeachtet dieses Geständnisses identificirte er, von Maimonides verleitet, geradezu seine alten Ssabier mit den alten Chaldäern. Dagegen ist seine Characteristik der modernen Ssabier meist so treffend, dass man nicht begreift, wie die von ihm gemachte Sonderung der Ssabier von vielen seiner Nachfolger ignorirt wurde. Er schrieb in seinem Werke, von dem mehrere Auflagen erschienen: «Les Sabaïtes d'aujourd'hui ne sont point ces anciens Sabaïtes ou Caldéens dont il est fait mention dans les Livres des Arabes et de R. Moïse (Maimonides). Outre le nom de Sabaïtes, ils prennent celui de Mandaïtes, dont on ne sait point l'origine. Mais après avoir examiné quelques-uns de leurs Livres, qui sont escrits en Caldéen assez pur . . ., il me m'a paru que ces Sabaïtes ou Mandaïtes sont un reste des anciens Gnostiques .... Ils sont aussi bien emprunté des choses des Manichéens (was indessen durchaus umgekehrt der Fall ist) ..... Ils ont de plus adopté (besser: ererbt) plusieurs opinions touchant l'Astrologie des anciens Caldéens, dont ils retiennent encore le langage». Von diesen höchst wichtigen Sätzen

1) Histoire critique du vieux Testament. Liv. I. 7. II. 4. III. 6. (A Paris 1678.) A Rotterdam 1685. p. 47–50. 211. 379. 545.

wurde eine Zeitlang nur einer, der von dem Zusammenhange der Mendaïten mit den Manichäern, festgehalten, dagegen wurde der innere, geistige oder, um so zu sagen, der dogmatische Gegensatz zwischen den Mendaïten und den Ssabiern der arabischen Autoren des Mittelalters, welchen Simon schon so treffend angedeütet hatte, von Vielen übersehen. Auch dachte Niemand daran nachzuforschen, ob denn alle von den Arabern erwähnten Ssabier ein und dieselbe Sprache und namentlich chaldäisch gesprochen hätten, worüber man schon damals in gedruckten Autoren sich hätte Belehrung holen können.

Petr. Dan. Huetius[1] übersetzt צבִיים mit Orientales, leitet den Namen von Tsaba her, «quod apeliotem ventum designat» und hält sie für Chaldäer und für eine Secte, die mit Abraham verkehrt habe. Die Ableitung von صبأ, *ssaba'a*, religionem mutare, kennt er ebenfalls und hält sie für um so richtiger, da auch die Mendaïten Ssabier heissen. Er bemerkt zuletzt: «Quod nomen tribui solet Antiquarum religionum perduellibus et transfugis, *παραβάταις*, *ἀποστάταις*».

Richard Simon's Warnung, die Ssabier der arabischen Literatur und die modernen Ssabier nicht zu vermengen, ging auch an seinem Landsmann, dem Karmeliter Angelo a St. Josepho ungehört vorüber, welcher längere Zeit als Missionär unter den Mendaïten sich aufgehalten und dem, als einem solchen, natürlich die heidnischen Gebräuche derselben auffielen. Dazu kam, dass er den Abrahamus Ecchellensis vor sich hatte. «Ce (die Mendaïten) sont en substance des restes des anciens Chaldéens, bien qu'il est constant que les autheurs Arabes ont donné le nom de Sabaïtes à tout les autres gentils[2]». Den Grund davon giebt er natürlich nicht an; doch widerlegt er auf positivem Wege einen Satz seines Vorgängers. Er führt nämlich an, dass die «Sabaïtes, ou Sabis» (d. h. bei ihm die Mendaïten) im Korân erwähnt werden, und dass ihr Name und sie selbst von

1) Demostr. evangel. Propos. IV, c. 4. §. 2, p. 61. Paris 1679.

2) Gazophylacium linguae Persarum. Amstelod. 1684. p. 359.

Sabi, dem Sohne des Idris (Henoch) abstammen; doch fügt er bei diesem letzteren Namen hinzu: «terme, qui n'a d'autre Principe que l'Alcoran aux c. 18, et 20.» In der italienischen Uebersetzung drückt er sich noch stärker aus: «qual vocabulo si trova cosi fabricato nell' Alcorano».

Spencer[1] kennt ebenfalls die Ableitung von صبا, *religionem mutare*, und sogar die von Pococke angeführte Nachricht des Ibn-el-Athîr, dass Mohammed von den Qoraischiten صابی, Ssâbî, genannt wurde, weil er von ihrer alten Religion abgefallen wäre[2], doch hütet er sich, sich zu Gunsten dieser Meinung zu erklären. Er verwirft dann ferner die Ableitung von צבא השמים «quod cultus ille, Zabiis cum aliis omnibus Idololatriis antiquis communis esset, nec probabile sit eos solos ab exercitus coelestis cultu nomen accepisse». Eben so verwirft er die Meinung Hottingers, als wären die Ssabier identisch mit den Sabäern in Arabia felix. Er erklärt sich aber für die Etymologie Scaligers, nämlich von صبا ventus apeliotes, und eben so stimmt er diesem bei, dass die Ssabier mit Chaldäern identisch seien[3]. Er setzt dann zugleich hinzu, dass man unter Ssabiern nicht blos Chaldäer zu verstehen habe, sondern dass die Araber unter diesem Namen eben so gut Aegypter, Nabathäer, Harraniter, wie Syrer und alle diejenigen, welche der chaldäischen Lehre zugethan gewesen wären, verstanden haben, eben so wie die Alten unter Chaldäer und wir unter Aegyptern[4] Wahrsager überhaupt verstehen[5]. Er sagt ferner: «materialiter» sei der Ssabismus — d. h. die Idee desselben — sehr alt[6], «formaliter» aber, in so fern nämlich die Nation und die Religion der Ssabier sich auch durch die ihnen

1) De legg. Hebr. ritual. L. II, p. 209 ff. ed. 1686.
2) Siehe weiter unten p. 52, n. 4. u. C. VIII.
3) Ib. c. I. s. 1. p. 211 ff.
4) Er meint wohl Zigeuner.
5) Ib. p. 213.
6) Vgl. ib. p. 83. 92. 141. 152. 277 u. L. III, p. 167.

eigenthümlichen Lehren und Ritualgesetze von anderen Secten unterscheiden, meint er, dass sie: «sub senescentis Judaismi tempora cepisse videantur». So viel man aus den den Ssabiern zugeschriebenen Schriften ersehen könne, scheinen ihm ihre Lehren aus dem Chaldäismus, Judaismus, Gnosticismus, Cabbalismus, Platonismus und Pythagoräismus zu bestehen, wobei aber das erstere Element überwiegend wäre. Er hält sie daher für eine Secte, die in den ersten Jahrhunderten nach Christus sich gebildet hätte, wo es eben gang und gebe gewesen wäre, die verschiedenartigsten Religionssysteme zusammen zu würfeln, wofür auch die Aufnahme fremder Ansichten von Seiten des Judenthums, des christlichen Gnosticismus und selbst des Manichäismus, spreche. Aus dem Judenthum hätten die Ssabier nach seiner Meinung auch die Sagen von den Patriarchen, wie auch die Beschneidung, das Enthalten von Schweinefleisch und die Reinheitsgesetze entlehnt [1]. Dass der Name Ssabier nicht älter als Mohammed sei, dafür dienen ihm als Beweise: erstens der Ausdruck im Fihrist-el-Ulûm, den er aus Hottinger kennt: «die Harraniter, die bekannt sind in unserer Zeit unter dem Namen Ssabier»; dann das dort erwähnte Factum, dass dieselben diesen Namen erst zur Zeit des Chalifen el-Mâmûn angenommen haben, eine Nachricht, welche ihm zwar nicht glaubwürdig scheint, aus der er aber doch wenigstens den Beweis zieht, dass der Name nicht alt sei. Schliesslich bemerkt er noch: «Haec ansam opinandi praebent, Authores Arabicos hoc nomen ex Alcorano mutuum sumpsisse et Mohammetem primum Zabiorum nomen usurpasse, ut Chaldaeos, Arabes vulgares, aliosque gentilismi studiosos, a Christianis et Moslemanis suis ex titulo distingueret et separaret». Mohammed aber habe diesen Namen nach dem hebr. בְּנֵי קֶדֶם gebildet, da صبا der Ostwind bedeute.

Unter den wenigen Reisenden des 17. Jahrhunderts, welche von dem zwischen den Mendaïten und den Ssabiern (im uneigentlichen Sinne) bestehenden Unterschiede eine Idee hatten, ist auch

1) Ib. p. 214.

der Chevalier Chardin zu nennen[1]. «On tient communément qu'il faut distinguer deux sortes de Sabis», nämlich die Mendaïten, die er irrthümlich für Christen hält, «et les autres qui sont païens, à cause que tous les auteurs persans disent que Sabi se prend pour un idolâtre». Er glaubt, dass auch die Ssabier des Koráns in dem Sinne von Götzendienern zu nehmen seien. In Betreff der Wohnsitze der heidnischen Ssabier, ihres Namens, ihres Cultus u. s. w. hat er keine klare Ansichten, da mehrere seiner Nachrichten offenbar auf die Mendaïten sich beziehen; doch ist er überzeugt, dass die heidnischen Ssabier zu seiner Zeit nicht mehr existiren.

Clericus[2] scheint ebenfalls, wie Hottinger und viele Andere, die Ssabier für sehr alt und für Araber zu halten, denn wenn er die Aussage des Maimonides anführt, dass die von demselben benutzten Schriften über die Ssabier ins Arabische übersetzt wären, so fügt er hinzu «ex antiqua Sabaeorum lingua», und fragt: Annon potuerunt (diese Schriften eben) conscribi ab ipsis Arabicis Idololatris, qui circa Muhammedis tempora vixerunt?».

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurde der Ssabismus auch zum Gegenstand von Universitäts-Dissertationen gemacht, wie es scheint, zuerst von Gustav Peringer in Upsala, dann von Joh. Heinr. Mai in Giessen. Beide Dissertationen enthalten nur eine Wiederholung der verschiedenen Meinungen nebst den alten Irrthümern hinsichtlich der angeblich alten und verbreiteten Secte der Ssabier. Man hielt aber ungefähr 50 Jahre später diese Schriften für so bedeutend, dass sie noch in einer Sammlung von «Dissertationes rariores» wieder abgedruckt wurden[3]. — Joh. Christ. Wolfius schrieb ebenfalls (Wittenberg 1706) eine Dissertation

1) Journal du Voyage de Mr. Chardin en Perse etc. London 1686 (p. 136–141 des 6. Bandes der Ausgabe von Langlès. Paris 1811).

2) Index zu der oben erwähnten Hist. Philos. von Stanley, s. v. Sabaei.

3) G. Peringer, de Zabiis. Ups. 1691. Abgedruckt bei Schlaegerus in seinen Dissertat. rarior. de antiquit. sacr. et profanis. Helmstadtii 1743. p. 51–66. Jo. Henr. Maius, de Zabiis. Gissae 1716, bei Schlaegerus p. 69–88.

über die Ssabier, die gegen Spencer gerichtet ist und Hottinger in Schutz nimmt. — Auch wird noch eine Dissertation «de Zabiis» von Waltherus (Gissae 1716) citirt, die zu lesen wir keine Gelegenheit hatten.

D'Herbelot sagt, dass Sabi kein Name einer Nation sei, sondern der einer Religionspartei, deren Bekenner sich auch Ssabier nennen. Er meint ferner: es sei nicht ausgemacht, worin eigentlich die Religion der Ssabier bestehe; denn die Orientalen wären darüber nicht einig; aber so viel sei ausgemacht, fügt er hinzu, dass diese Religion eine von denen sei, welchen Mohammed im Korân desswegen Duldung versprochen hat, weil sie gewisse den Patriarchen und den Propheten zugeschriebene Bücher besitzen, die auch die Mohammedaner anerkennen. Mohammed unterscheide sie daher von den Magiern, denen eben so wenig, wie den Götzendienern, Gewissensfreiheit gewährt wurde. D'Herbelot verwechselt aber immerfort die Ssabier des Maimonides und der übrigen mohammedanischen Schriftsteller mit den sogenannten Johannischristen und bezieht die Nachrichten, die offenbar von diesen handeln, auf jene[1]. Er sagt ferner, dass die Ssabier irrig behaupten, dass ihre Religion die älteste der Welt sei[2].

Bei dem im siebzehnten Jahrhundert herrschenden Autoritätsglauben darf es uns nicht befremden, dass die Gelehrten den arabischen Commentatoren des Koráns in einzelnen Fällen mehr Glauben schenkten, als sie verdienen. Zur Aufhellung des Begriffs Ssabier bediente sich ihrer der Italiener Marracci[3], der indessen auf diesem Wege begreiflicher Weise zu keinem sicheren Resultate gelangte. Er berief sich daher lieber auf Hottinger und Abrahamus Ecchellensis, mit welchem Letzteren er unter den Ssabiern des Koráns die Mendaïten oder Johannischristen verstand. «Sed Christiani sunt tantum nomine, et inter Haereticos,

1) D'Herbelot, Bibl. orient. Art. Sabi, Paris 1697.

2) Ib. Art. Giaber.

3) Alcorani textus universus. Patavii 1698. = Prodromi ad refutat. Alcor. Pars III. p. 5–7 u. Refutatio Alcorani p. 33.

vel potius Ethnicos computandi». Von einer Unterscheidung der verschiedenen Ssabier ist bei ihm keine Rede.

Beim Beginn des 18. Jahrhunderts trat wieder ein Orientalist mit neuen arabischen und persischen Zeugnissen über die räthselhaften Ssabier auf. Der gelehrte Hyde[1] vermochte indessen noch nicht die vorherrschende Confusion zu beseitigen, sondern bestärkte noch viele seiner Nachfolger in dem Wahne, dass Ssabier eine unbestimmte heidnische Grösse gewesen wären. — Eine Vermengung der Ssabier mit den altarabischen Sabäern liess sich zwar Hyde nicht mehr zu Schulden kommen und der Mendaïten (Mendaei) gedachte er nur einmal, ohne sie zu Repräsentanten des Ssabismus zu machen; allein seine Auffassung desselben nach arabischen und persischen Quellen war eine sehr ungeschichtliche, was schon daraus sich entnehmen lässt, dass er Harrâns und der Harraniter dabei nirgends gedacht hat. Er versteht unter «صابية, Sabîya, i. e. Sabiismus, seu Sabaismus», die Religion derer, welche «صابيين, Sabiyîna = Sabii», heissen. «Hi autem non sunt particularis aliqua Gens (eo modo quo a سبا, Sabâ, Arabiae felicis urbe, aliqui dicti sunt Sabaei, qui Jobi peculium invadebant), sed illo nomine intelligitur peculiare hominum Genus per totem Orbem sparsum, Stellas et Idola sub eis conficta colens, et Suffimentis aliisque Caeremoniis placare studens». Die von den Arabern aufgestellten Etymologien des Namens «Ssabier» haben, so weit sie ihm bekannt waren, nicht seinen Beifall, sondern er leitet ihn ab vom hebräischen «צבא, Saba, exercitus, copiae: nam cum colerent totum coeli exercitum (ut S. Scriptura monet), talis cultor recte vocabatur צבאי, Sabâi, Sabaita, q. d. Copiarius, seu copiarum coelestium cultor, scil. is qui ab orthodoxia ad Sabaismum vergebat.» — Der «Sabaismus seu copiarum coelestium cultus» wäre aber einst nicht nur in Aegypten, im Orient, sondern auch im Occident bei

1) Historia Religionis veterum Persarum etc. (1700) Edit. secunda. Oxonii 1760. Cap. I. p. 3–5. u. 17. Cap. III. p. 82–86. u. 103. Cap. IV. p. 121. Cap. V. p. 122–128. u. 133. Cap. XXI. p. 277.

sämmtlichen germanischen Völkern u. s. w., ja selbst auch bei den Scythen und in Peru herrschend gewesen. Hyde will auch mit Ssabiern, die den Seth verehrten, auf dem Berge Libanon zusammengetroffen sein. Die «Chaldaei Sabaitae», von deren «Liber Agriculturae» er wahrscheinlich nach Maimonides Kunde hatte, durften natürlich nicht in seiner Nomenclatur fehlen. — Auch die Perser wären einst Ssabier gewesen, wie selbst mohammedanische Schriftsteller berichten, nach denen sie später dem Magismus und Feuerdienst sich zugewandt hätten. Auf Schahristâni sich berufend, theilt Hyde die Ssabier in zwei Classen: «in Sabios colentes Stellas, et in Sabios colentes Imagines. Prioris generis (qui meliores) erant olim Persae». Wie diese zum Ssabismus gekommen und dann wieder von ihm abgekommen wären, verdient hervorgehoben zu werden, da wir die Hyde'schen Dogmen noch lange nachwirken sehen. Von Vorstellungen seiner Zeit ausgehend, macht Hyde die Perser zur «progenies» von Sem und Elam und damit zu ursprünglichen Monotheisten; aber «cum veri Dei cultu commiscuerunt Sabaismum (seu partem Religionis illorum qui vulgo Sabii... audiunt). Haec fuit Interpolatio Sabaitica prima». Dies geschah noch vor Abrahams Zeiten. Abraham (von dessen Verkehr mit den Ssabiern Juden und Araber viel wissen wollen) aber machte nach Hyde Epoche in der Geschichte des Ssabismus. «Ante Abrahamum, Sabaitica Religio fuit fere universalis, in qua etiam fuit Abraham puer in Sabaismo a parentibus educatus». Als er aber herangewachsen sei, habe er sich und seine Angehörigen bekehrt, sei als Bekämpfer des Ssabismus aufgetreten und sein heilsamer Einfluss hätte sich auch auf Persien erstreckt, wie Hyde zu beweisen sich bemüht, der steif und fest behauptet, dass die Perser dem Abraham die Wiederherstellung ihrer früheren orthodoxen Religion verdankt und dass sie seit dieser Zeit ihre Religion die Abrahams genannt hätten. Die Perser seien indessen wieder davon abgefallen, «redeuntes ut Canis ad vomitum etc.» und dies sei die «Interpolatio Sabaitica secunda». Zoroaster aber werde von den Persern selbst «Antistes posterior in Religione

Abrahami» genannt. «Is (Zoroaster) receptam tunc Religionem in multis a Sabaismo repurgavit».

Bei Basnage[1] bemerken wir einen Fortschritt, der für die Kritik der arabischen Nachrichten hätte folgenreich werden können, wenn man den Wink verstanden hätte. Es kam ihm hauptsächlich darauf an, Hydes seltsame Ansichten von der Entwicklung der sogenannten Religion der Ssabier oder Perser innerlich aufzulösen. Mit Recht hebt Basnage hervor, dass die von Hyde mitgetheilten arabischen und persischen Quellen für uns nicht alt genug wären, um uns nach ihnen eine richtige Vorstellung von der alten Religion der Perser bilden zu können, und dass sie da, wo sie über sonst bekannte Dinge sprächen, eben nicht genau und stichhaltig wären. «Enfin, si on veut suivre les Arabes, du moins on doit croire les plus Anciens». Er versteht darunter die sehr alten (chaldäischen) Schriften, welche Maimonides excerpirt hat und welche, wie z. B. die Agricult. Nabath., in der That über die Religion der alten (vorchristlichen) Chaldäer, von Maimonides nach seinem Sprachgebrauche Ssabier genannt, Aufklärungen geben. «Cette Religion, quoi que tirée des Ecrits des Zabiens, est fort différente de celle que Mr. Hyde leur attribuë. On doit croire ces Auteurs anciens, citez par Maimonides» Basnage's Werk erlebte eben so, wie das des Pariser Simon, mehrere Auflagen. Die Forderungen aber, welche beide an die Kritik stellten, blieben so gut wie unbeachtet.

Der berühmte Reisende Engelbert Kämpfer kam auf seiner Wanderung nach dem Orient, die er i. J. 1682 von Stockholm über Russland antrat, auch nach Bassora, wo er bei den dortigen Missionären Erkundigungen über die Mendaïten einzog. Von den (fingirten) Ssabiern des Alterthums hatte er etwas vernommen, doch begann er seine Schilderung der Ssabier mit den Worten[2]: «Nomen صبّى, Sabbi, vel صابين, Sabiin, unde huic genti

1) L'Histoire des Juifs. Tome 3e. Liv. IV. Chap. XII. 11–15. A Rotterdam 1707.

2) Amoenitates exoticae politico-physico-medicae. Lemgoviae 1712. p. 437. 438. u. 441.

impositum sit, nemo, quod scio, determinavit». Darauf stellte er vier verschiedene Etymologien desselben auf. Der Name schien ihm nämlich herzukommen: 1) von einem der סבא der Bibel, wobei er die Sabäer in Arabia felix und die Königin von Saba nicht unerwähnt liess; oder 2) vom hebräischen צבא, *exercitus* (videlicet coeli, i. e. stellarum), quali in significatione Chaldaeos olim Sabaeos appellatos esse, Bocharti et communis Criticorum opinio est; quoniam Chaldaei astrologiam et astrorum cultum induxerunt, atque adeo pro cultoribus stellarum habiti sunt; oder 3) vom arabischen صبا, Ssaba, quasi diceres, *Orientales;* oder 4) — was ihm besonders gefällt — von dem syrischen und dem ihm entsprechenden ܨܒܐ, *exivit, religionem deseruit.* «Posterior haec nobis derivatio prae ceteris probatur, cum appareat, auctorem Corani eam non in alio significatu appellasse, velut gentem a vero Deo et institutis Corani deflectentem ac schismaticam; unde etiam Arabibus familiare est, omnes a religione sua alienos صابيون, Sabiuun, sive Sabios appellare». Dann kommt er zu dem Schlusse, dass die (modernen) Ssabier vielleicht, «non gentilium Arabum vel Chaldaeorum, sed Judaeorum progenies» wäre; doch wird er mit Recht wieder an der jüdischen Abkunft derselben irre.

Ein Orientalist von Fach, der Abbé Renaudot[1], sprach sich über den Begriff des Ssabismus auf folgende Weise aus: «Sabaismum enim ita solent (Autores Arabici) cum antiqua philosophia conjungere, ut idem esse existiment, cum maxime differant. Nam Sabaeorum philosophia erat proprie secta Persica sive Zoroastraea, quae praeter astrorum cultum, *μετεμψύχωσιν* docebat variasque superstitiones magicas adjungebat. Unde etiam si Magorum veterum religio in multis diversa esset a communi Ignicolarum quos Ateschperestan vocant, haeresi; et a Saducaea quam vocant *τῶν* Zenadeket, Sabaei Orientales multa cum utrisque communia haberent, sed alia valde diversa, omnes tamen illas

1) Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum etc. Paris 1713. p. 25 ff.

sectas Arabes inter se confundunt, adeo ut Sabaismus omnes ferme haereses contineat, praesertim in Philosophia fundatas, quae cum Judaicae Christianaeque religionis doctrina pugnant». Man sieht, dass er eine gewisse Ahnung von der bei den Arabern herrschenden Confusion und von der Entwicklung des Begriffs Ssabismus hatte, doch war es ihm nicht klar, wie er die mohammedanischen Berichte zu verstehen habe, so dass er zuletzt sagte: «Sufficit ad Autorum nostrorum intelligentiam asserere, hoc loco (wo es nach einem arabischen Autor heisst, dass der Patriarch Heraclas vor seinem Uebergange zum Christenthume «Sabiorum sectae addictus» war) per Sabaeorum doctrinam nihil aliud debere intelligi, quam Graecanicam Philosophiam, cui ut Origines maximum studium impendit etc.»

Der grosse Literarhistoriker Joh. Alb. Fabricius war einer von den wenigen Gelehrten, welche Rich. Simons schöne Bemerkungen begriffen, obgleich er dieselben wieder durch verkehrtes Etymologisiren entstellte. «Illos (die Mendaïten) aliqui putant commune aliquid habere cum antiquis Sabiis: sed Sabii illi veteres fuere idololatrae et cultores saba; sive exercitus coelestis, igitur in sacris suis et religione certe ab illis longe in diversa abeunt, ut recte animadversum R. Simoni[1]». Von jener falschen Etymologie ausgehend wundert er sich darüber, dass dieser die alten Ssabier nicht «Sabaei» nenne.

Prideaux[2] versetzt Ssabier in eine sehr frühe Zeit. Schon zur Zeit des Kambyses, heisst es bei ihm: «Toute l'Idolâtrie d'alors étoit partagée en deux Sectes; celle des Sabéens, qui adoroient les Simulacres, et celle des Mages qui adoroient le Feu». Nachdem er nun die Entstehung der «Adoration des Simulacres», welche die Planeten repräsentirt hätten, nach seiner Weise auseinandergesetzt und den Ursprung derselben nach Chaldäa ver-

1) Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti. Hamb. (Ed. pr. 1713) 1722. p. 28.

2) Prideaux's Werk (The old and new Testament connected in the history of the Jews etc.) erschien in London seit 1716. Wir citiren eine französische Ausgabe (Histoire des Juifs). Rotterd. Tom. I. 1728. p. 326–328.

setzt hat, fährt er fort: «Des Chaldéens ce Culte se repandit dans tout l'Orient, ou ceux qui le suivoient étoient connus sous le nom de Sabéens. De ceux-ci il passa en Egypte, et de là chez les Grecs, qui l'etendirent chez toutes les Nations de l'Occident». Er beruft sich dann auf die Autorität des Maimonides, um zu beweisen, dass die Ssabier gar nicht eine so kleine «Secte» gewesen wären, wie Manche annehmen wollten, und behauptet: «qu'ils ont été réduits à une Secte peu considérable, depuis l'accroissement du Christianisme et du Mahometisme». Zuletzt führt er noch an, dass diese Secte der Ssabier noch im Orient existire, vermengt aber dabei die Nachrichten über die Literatur und den Cultus der Harranier und der Mendaïten auf eine ganz sonderbare Weise.

Joan. Franc. Buddeus[1] fühlte wohl das Ungenügende und Mangelhafte in der bisherigen Behandlungsweise des Ssabismus; doch er selbst war auch nicht im Stande, die Untersuchung durch eine Auflösung der Verwirrung positiv zu fördern, und durch seinen ganzen Aufsatz geht nur ein Ton der Verzweiflung.

Der berühmte Orientalist Assemani[2] macht nun wiederum einen grossen Rückschritt, indem er ebenfalls Ssabier, Johannischristen und Sabäer der Alten in Arabia felix mit einander verwechselt: er vermischt so die Nachrichten des Barhebräus über die Ssabier und die des Jesuiten Ignatius (in dessen Buche über die sog. Johannischristen, betitelt: Narratio originis etc. Christianorum sancti Joannis), mit einander. Dann sagt er auch, dass der Name سبا, Sabâ, und سبيون, Sabiûn, — also der vermeintliche Name der Bewohner von Arabia felix, — mit der Zeit in صبا, Ssabâ, und صبيون, Ssabiûn, übergegangen sei. صابى, Ssâbî, leitet er ab von صبا, Ssabâ, religionem mutare und bemerkt: «Id vero de Sabaeis Arabiae populis dictum, quum ii avita religione derelicta, Chaldaeorum sectam sequuti

1) Historia ecclesiastica Veteris Testamenti. Halae 1725. I. p. 417–420.
2) Bibl. or. T. III. P. II. p. 609—614. Romae 1728.

sunt, quae in Haran seu Carris Mesopotamiae urbe potissimum vigebat». Assemani hätte aber doch die Zeugnisse anführen sollen, denen er die merkwürdige Thatsache entnommen hat, dass die Sabäer in Arabia felix, die Bewohner dieses fernen Erdwinkels, die Religion ihrer Väter verlassen und die eines fernen Volkes im Norden Mesopotamiens angenommen hätten. Assemani thut dies aber nicht, weil es keine solche Zeugnisse giebt, durch die jene angebliche Thatsache constatirt werden könnte. Manche, sagt er ferner, leiten den Namen von einem Nachfolger Abrahams, Sabi ben Mari genannt, ab. Zuletzt bringt er die Ssabier sogar mit den Arianern und einer anderen häretischen Secte, den Sahirganern, in Verbindung.

Auch manche Uebersetzer und Erklärer des Korâns konnten sich von den herrschenden falschen Ansichten so wenig frei machen, dass sie nicht einmal die Stellen, welche im Korân auf die Ssabier Bezug haben, aus sich selbst richtig zu deuten — was doch so leicht war — verstanden. Nach der Ansicht des Engländers Sale[1] bestand die Religion der vormohammedanischen Araber in grober Abgötterei, «massen die Sabianische Religion fast die gantze Nation mit ihrem Unkraute überzogen hatte». Er will den Prideaux hinsichtlich des Ursprungs «der Sabianischen Religion» nicht ausschreiben, sondern jene «Secte» nur kurz characterisiren. Die Ssabier, von denen er wohl wusste, dass sie in «grosser Anzahl» in Harrân in Mesopotamien wohnten, werden darauf nach Abûlfarag', d'Herbelot und Hyde geschildert, doch wird die Herleitung ihres Namens von Ssâbî bezweifelt und wieder nach dem Vorgange von Pococke auf das «Heer des Himmels» verwiesen. Endlich werden noch die Mendaïten der Reisenden und die Ssabier der Araber unter einander vermengt und mit einigen Worten der vormohammedanische Ssabismus characterisirt: «Die Abgötterei der damahligen Arabier, als Sabianer betrachtet, bestunde vornähmlich in der Verehrung

1) The Koran... translated into English etc. by G. Sales. Prelim. Disc. Lond. 1734. p. 14, 15. Aufs treulichste übersetzt ins Teutsche, verdollmetschet von Theodor Arnold. Lemgo 1746. Vorl. Einl. p. 18–20.

der Fix-Sterne und Planeten, und der Engel und Englischen Bilder, die sie als untere Gottheiten verehrten, und sie, als ihre Mittler bey Gott, um ihre Vorbitte anriefen».

Der Abbé Fourmont der Aeltere hielt am 13. Nov. 1736 in einer öffentlichen Sitzung der Pariser Akademie der Wissenschaften eine Vorlesung: «Sur le Sabiisme, ou la Religion des anciens Sabiens, appelez aujourd'hui Sabis, Sabaïtes, Mendaïtes, ou les Chrestiens de St.-Jean»[1]. Dieser Titel bezeichnet schon hinlänglich den Standpunkt dieses Gelehrten, welcher ein halbes Jahrhundert nach seinem berühmten Landsmanne, Richard Simon, geschrieben hat. Wir wollen indessen doch Einiges aus seiner ausführlichen Abhandlung anführen, weil es so glänzend den Rückschritt characterisirt, den man von Zeit zu Zeit in unserer Frage machte. Da Fourmont Mendaïten von heidnischen Ssabiern nicht zu trennen weiss, so ist es nun ganz natürlich, dass er die Nachrichten über beide unter einander confundirt. Einerseits durch die Reisenden des 17. Jahrhunderts, welche Mendaïten in Persien antrafen, andererseits durch die Nachrichten der Mohammedaner, welche dem Ssabismus ein sehr hohes Alter vindiciren, verleitet, stellte er nun den Satz auf, dass es in Persien zwei uralte Religionen gegeben hätte und noch jetzt gebe, nämlich den Parsismus und den Ssabismus. Dabei weiss er sich aber eine Nachricht des Eutychius nicht zu erklären, der den Zoroaster zum Stifter des Ssabismus macht. Fourmont wusste ferner aus Hottinger und anderen Berichten, dass Harrân der Hauptsitz der Ssabier war und dass bei Mohammedanern Harraniter und Ssabier sehr oft identisch sind; aber durch jene orientalischen Nachrichten, nach welchen Abraham auch einige Zeit in Harrân lebte und mit den Ssabiern daselbst in Verkehr stand, verleitet, meint er, dass Harrân von der ältesten bis auf die späteste Zeit der Hauptsitz des Ssabismus gewesen sei. Dabei bezieht er nun die ganz jungen mohamme-

1) Abgedruckt in den Mém. de Littérature tirez des Registres de l'Acad. Royale des Inscriptions et Belles Lettres. p. 16–27 in dem XII. Bd. der Hist. de l'Acad. etc. Paris 1740.

danischen Vorstellungen vom Entstehen und dem Wesen des Heidenthums überhaupt auf die Ssabier in Harrân der ältesten und der jüngsten Zeit und fragt darauf: «Si l'on en ignore l'origine, et qu'elle porte sa tête, jusqu'aux premiers descendants de Noé, n'est-il pas tres-essentiel d'en connaître l'Auteur?» Nachdem er nun einige ältere von Mohammedanern und Europäern herrührende Etymologien des Namens «Ssabier» angeführt hat, beschenkt er uns mit folgender ganz neuen Etymologie: «C'est un fait indubitable, que la plûpart des anciens Philosophes, soit Chaldéens, soit Grecs, nous ont donné les Astres comme animez, et ont soûtenu que les Astres qui nous éclairent, n'éstoient que, ou les Chars, ou même les Navires des Intelligences qui les conduisoient.... adjoûtons même, que Navire et Char s'expriment l'un et l'autre par le Mercab, מרכב, des Hebreux et des Arabes, et que le Tsab, d'ou je tire Sabi, a précisément la même signification» (?!). — In der zweiten Abtheilung seiner Abhandlung spricht er über die Ausbreitung und die Dauer des Ssabismus und meint hinsichtlich ersterer, dass, «si les religions grecques n'en (des Ssabismus) sont que des dépendances quoiqu'éloignées», der Sterncultus in Griechenland bekannt gewesen sei; eben so sei er auch bei andern Völkern üblich gewesen, wesshalb auch die Nachricht des Maimonides, dass der Ssabismus einst über die ganze Erde verbreitet war, richtig sei. Zur Bestätigung führt er auch eine Stelle des Eutychius an, die von der Verbreitung des Heidenthums (Ssabismus) überhaupt handelt. Hinsichtlich der Dauer des Ssabismus aber wundert er sich anfangs, dass die Secte der Ssabier, die im Korân und von so vielen andern Autoren erwähnt werde, noch (in Bassora und anderwärts) existire, da doch so viele andere Häresien untergegangen seien. Er erklärt sich dies aber daraus, weil Harrân und Bassora in der Nähe von Persien liegen. Die von Hottinger mitgetheilte Nachricht von der Annahme des Namens Ssabier unter el-Mâmûn kennt er zwar, theilt sie aber auf eine entstellte Weise mit und meint, dass die Harraniter, die damals nur ihren alten Namen wieder angenommen

hätten (?!), sich den Christen gegenüber Mendaï Jahia oder Johannisjünger nannten. Woher weiss er diess Alles?

Brucker[1] folgt in den Hauptansichten dem Spencer. Er handelt zuerst von der Philosophie der Chaldäer[2] und dann von den Ssabiern besonders unter der Rubrik: de philosophia veterum Arabum, und die Ssabier, die in der That nichts weniger als Araber und alt waren, dienen ihm als Beweis, dass die Araber schon vor Mohammed eine Philosophie hatten[3]. Ungeachtet dieses falschen Ausgangspunkts weiss er die sogenannten Johannischristen von den Ssabiern des Maimonides und denen der mohammedanischen Schriftsteller zu unterscheiden. Die beiden Etymologien, die von צבא, exercitus und dann das «Himmelsheer» und die von صبا, ventus apeliotes, gefallen ihm nicht sonderlich und er meint daher: «Quod si in his tenebris quibus tota Zabiorum historia premitur, aliquid lucis conjecturis assequendum est, illud nobis non omni probabilitate carere videtur, Zabiorum sectam, medio, quod audiemus, aevo ex colluvie Gentilismi et Judaismi conflatam, cum peculiare religionis inter Arabes genus constitueret, ut et ipsa inter reliquas sectas, nomine suo celebres, nomen et auctoritatem conciliaret, non tantum vetustissimam originem splendidissime mentitam sibi arrogasse, sed conditorem quoque sectae Sabium Sethi filium effinxisse[4], ut ita nomine ab eo derivato reliquas sectas et ipsam quoque Judaeorum antiquitatem vincere videtur»[5]. Er hält die Ssabier, weil sie sonst vor dem Korân nirgends vorkämen, nicht für alt; setzt die Zeit ihrer Entstehung mit Spencer in die nächste Zeit vor Mohammed[6], und meint, ebenfalls in Uebereinstimmung mit Spencer, dass sie eine Secte

1) Hist. philos. T. I. L. 2. C. 5. p. 213—228. (1742.)

2) Ib. p. 102—142.

3) Ib. §. 5, p. 216.

4) Nach Abûlfarag und Abûlfedâ sollen die Ssabier ihren Ursprung von einem gewissen Ssabi, dem Sohne des Seth, ableiten; vgl. unten C. VIII.

5) Ib. p. 218.

6) Ib. p. 219.

gebildet hätten, deren Lehren aus einem Gemisch vom alten Sterndienst, Parsismus, Judenthum, Christenthum, Platonismus u. s. w. bestanden hätten [1].

Zedler meint [2], die Ssabier wären eine gewisse Secte, deren Religion aus allerlei anderen Religionen und Meinungen zusammengesetzt sei, die aber auch Manche für die alten Eingeborenen Arabiens hielten und ihren Namen von Saba, dem Sohne Chus', ableiteten. Er citirt dann die Stellen über die Ssabier aus Maimonides und Hottinger, verwechselt sie immer mit den Mendaïten, deren Buch «Adam» er jenen zuschreibt und bemerkt zuletzt, dass die sogenannten Johannischristen (Mendaïten) jüngere Ssabier seien.

Jablonski [3] kam nach dem Vorgange Marshams wieder auf die sonderbare Idee, den Ursprung des Ssabismus in Aegypten zu suchen, und lässt die Ssabier aus Aegypten nach Arabien im grausten Alterthum auswandern. Da Beidhâwî sich nicht unbedingt für die Etymologien von «Ssabi» aus dem Arabischen erklärt hatte, so verfällt Jablonski darauf, es aus dem koptischen «Sabe» (= sapiens) abzuleiten, dessen Plural in der Genes. 41, 8., wo die Rede von aegyptischen Priestern ist, gebraucht wird. «Vero adeo dissimile non est, hoc ipsum nomen esse Sabiorum, vetustissimorum in Oriente, ac sigillatim Arabia, Philosophorum, qui cultum Astrorum invexisse perhibentur». Um seine Vermuthung wahrscheinlich zu machen, beruft er sich auf das historische Factum, dass schon während des Alterthums Araber — er meint wohl die Hyksos — in Aegypten geherrscht hätten, «quo tempore Aegyptiorum Sabii, vel Sapientes, potuerunt migrare in Arabiam, ubi posthaec discipuli eorum multiplicati sunt. Eos videtur in animo habuisse Servius, ubi Sabaeos colonos Aegyptiorum vocat»; denn die Sabäer im glücklichen Arabien könnten nach seiner Meinung von Servius nicht gemeint sein, weil diese von Sabâ abstammten. «In multis

1) Ib. §. 6. p. 220 f.

2) Universal-Lexicon, Bd. 33, a. p. 33 ff. Leipzig 1743.

3) Pantheon Aegyptiorum. Francof. 1750. Prolegg. p. XCII. XCIII vgl.. p. LII.

etiam Sabiorum placita et instituta, cum institutis Sacerdotum Aegyptiorum conveniunt», wie z. B. die Verehrung der Pyramiden bei den Ssabiern nach Abûlfedâ beweise. Schliesslich beruft er sich noch auf die p. 44 angeführte Stelle aus Marsham.

Die von Fourmont aufgestellten grundfalschen Ansichten gingen um jene Zeit zum Theil in ein grosses encyclopädisches Werk über, das einen sehr weiten Leserkreis hatte und für den grösseren Theil des gebildeten Publicums in Europa das Ansehn einer Autorität hatte. In der seit 1751 erschienenen grossen französischen Encyclopädie wurden nämlich zwei von D. J. redigirte Artikel: Sabaisme und Sabiisme aufgenommen[1]. Von dem «ancien Sabaisme ou Sabiisme», der nach dem Hebräischen so viel als Astrolatrie bedeuten soll, heisst es: «C'est le nom de la première sorte d'idolâtrie qui soit entrée dans le monde», woran sich folgende Definition im 2. Artikel anschliesst: «Sabiisme (Relig. orient. mod.) religion des anciens Sabéens, appellés aujourd'hui Sabis, Sabaïtes, Mandaïtes». Mahomet a mis le Sabiisme au rang des religions révélées. Dadurch hätte er die mohammedanischen Doctoren in Verlegenheit gesetzt, die bei näherer Untersuchung viel Aberglauben in der Religion der Ssabier gefunden hätten. Harranische Gelehrte werden auch namhaft gemacht, um den Leser vollends zu verwirren. Wir übergehen andere Unrichtigkeiten und führen nur noch einen Hauptpassus an: «Voici ce qui dans tous les temps a distingué plus particulièrement le Sabiisme: 1° la connaissance des astres; 2° l'art de juger par le cours des astres de tous les événemens; 3° la science des talismans, l'apparition des génies, les enchantemens et les sorts».

Boysen bemerkt zu Sûreh 2, 59. mit Recht, dass über die Ssabier durch Maimonides aus Missverständniss viele irrige Vorstellungen und Fabeln ausgestreut worden wären, wahrscheinlich aber, meint er, hätten sie mit Juden und Christen verschiedene Lehren und Gebräuche gemein gehabt[2].

1) Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, par une Société de Gens des Lettres. T. XIV. Neufchatel 1765.

2) Der Korân oder das Gesetz für die Moslemer etc. herausgegeben von Friedr. Eberh. Boysen. Halle 1773.

Foucher[1] meint, dass Ssabismus im Orient das heisse, was wir im Allgemeinen Idololatrie oder Abgötterei nennen, und dass jener Name nicht die Religion eines besonderen Volkes der Stadt Saba bezeichne, sondern vom hebräischen zaba komme, welches «Heer» bedeute und ein Sabait wäre also ein Anbeter des himmlischen Heeres. «In den ersten Jahrhunderten nach der Sündfluth war der Sabäismus ein ansteckendes Uebel, das durch Augen und Ohren in die Seele drang». In einer Note pag. 14 bemerkt er noch, nachdem er die Ansichten Hydes u. A. angeführt hat: «In dem Verstande, wie ich es nehme, waren alle Orientalen Sabaïten; allein sie konnten diesen Namen nicht eher führen, bis ihre Zahl so klein geworden war, dass sie eine Secte ausmachen konnten».

Selbst für einen Historiker wie Gibbon[2] war der Ssabismus ein Gegenstand, an dem sein Talent scheiterte. Die arabischen Nachrichten waren ihm nicht unbekannt, aber «Pococke, Hottinger, Hyde, Herbelot and Sale rather excite than gratify our couriosity; and the last of these writers confounds Sabianisme with the primitive religion of the Arabs». Aber der strenge Richter der Orientalisten hat auch seltsame Ansichten von der Genesis des Ssabismus: «In a remote period of antiquity, Sabianisme was diffused over Asia by the science of the Chaldeans and the arms of the Assyrians». Als verfolgte Secte wanderten — so meint er — die Ssabier nach Arabien aus, wo sie zu Mohammeds Zeit noch als Sternanbeter lebten. Ohne alles Bedenken verknüpft er ferner mit den Nachrichten über die (fingirten) Ssabier des Alterthums die über die (historischen) Ssabier in Harrân. Er hat auch eine schwache Ahnung davon, dass diese sich einen biblischen Anstrich gaben, und weiss namentlich, dass sie sich auf Schriften von Adam, Seth und Henoch beriefen. Daran knüpft er unmittelbar die Worte: «and a slight infusion

1) In seiner Abhandlung über die Religion der Perser, übers. in Kleukers Anhang zum Zend-Avesta. Leipzig 1781. 1. Bd. 2. Theil. p. 14 u. 25.

2) The history of the decline . . . . . of the Roman Empire. London 1776 u. ff. (s. Chap. L. Note 55 u. f. und den Text zu Note 75).

of the gospel has transformed the last remnant of the Polytheist (also die Ssabier des Alterthums) into the Christians of St. John, in the territory of Bassora», — eine Behauptung, die keine Widerlegung bedarf.

Der berühmte Göttinger Orientalist Joh. David Michaelis hat das Verdienst, wesentlich dazu beigetragen zu haben, dass man endlich klarer einsehen lernte: es müssten die Ssabier (Sabäer, Zabäer, Zabier, Sabier, wie er schreibt) der verschiedenen Zeiten strenger von einander gesondert werden. Freilich war es ihm nicht möglich, zu klaren Ansichten über die Ssabier zu gelangen, weil sein Blick vorzugsweise auf die Mendaïten gerichtet war; doch lernte man nun die Letzteren näher kennen, so dass durch seine Autorität wenigstens einige der herkömmlichen Vorurtheile geschwächt wurden. Als er um das Jahr 1760 die bekannten «Fragen» für die dänische Reisegesellschaft, die auf seinen Vorschlag in das glückliche Arabien geschickt wurde, aufsetzte, äusserte er den Wunsch, es möchte zugleich von den Reisenden die Sprache, Literatur u. s. w. der Mendaïten — von ihm «Sabier» genannt — in Bassora näher untersucht werden. Dieser Wunsch blieb aber ein pium desiderium; doch wurde Michaelis durch Carsten Niebuhr veranlasst, sich über die Ssabier auszusprechen. Er that dies zunächst in einer Recension von Niebuhrs Reisebeschreibung nach Arabien[1]. «Dass es in der Nachbarschaft von Bassora Sabier giebt (Sabäer nennt sie Herr Niebuhr, mit einem gewöhnlichen Versehen, Sabäer sind ein Volk שבא, Sabier eine Secte صبيين) ist bekannt». Man sieht, dass hier Michaelis noch an keine Sonderung der Ssabier in Harrân und Bassora dachte.

Unterdessen hatte ein junger schwedischer Orientalist, Norberg, in Paris den Liber Adami der Mendaïten zu copiren begonnen, aus dem er bald in Privatbriefen verschiedene Auszüge veröffentlichte. Die wissbegierigen Orientalisten der damaligen Zeit richteten nun ihre Aufmerksamkeit auf den Inhalt der men-

1) In seiner Orientalischen Bibliothek. Th. XIII. Frankf. 1778. p. 30.

daïtischen Literatur und die Mendaïten, so dass die Ssabier der Araber ganz in den Hintergrund traten und der Streit über Ssabier und Ssabismus eine Zeit lang eine ganz besondere Richtung nahm, die wegen ihrer Folgen hier kurz berührt werden muss. Einer jener Norberg'schen Briefe, datirt vom 1. März 1779, hatte das Interesse des Historikers Schlözer erregt, welcher ihn für seinen ehemaligen Lehrer Michaelis aus einer schwedischen Zeitschrift übersetzte. Dieser liess nun einen kurzen Aufsatz über die «zabischen», d. h. mendaïtischen Manuscripte drucken[1], bei welcher Gelegenheit er sich abermals, von Schlözer dazu ausdrücklich aufgefordert, über die Namen Sabier und Sabäer aussprach:

«Noch muss ich etwas vom Nahmen Sabäer, und Sabier beifügen, hauptsächlich auf Verlangen eines Freundes..., dem ich den Irrthum, der in diesen Nahmen begangen wird, mündlich bemerkte, und der wünschte, dass, weil man jetzt so viel von Sabäern hörte, ich eben dis auch irgendwo öffentlicher sagen möchte».

«Sabier, und Sabäer sind in Orthographie, Schall, und Bedeutung sehr von einander verschieden, und wenn man von Sabiern und ihren Büchern redet, sollte man sie nicht Sabäer, ihre Bücher und Sprache nicht sabäisch nennen».

«Sabäer, sind ein Volk im glücklichen Arabien, das arabisch redet, und dessen Nahme hebräisch שבא, arabisch سباء ist».

«Sabier ist ein Religionsnahme, arabisch صابيّون

Dieser «wird in einem doppelten Verstande genommen: 1) bisweilen heissen alle Heiden bei den arabischen Schriftstellern Sabier, weil sie das Heer des Himmels (צבא השמים) anbeteten und so ist auch der Nahme zu verstehen, wenn Maymonides und andere Juden von Gebräuchen der Sabier reden; 2) im engeren Verstande diejenige Religionspartey . . .» d. h. die Mendaïten.

Michaelis Worte galten damals in weiten Kreisen für Orakelsprüche. Auch scheint es an hinlänglichen Quellen gefehlt zu haben,

1) Orientalische Bibliothek. 15. Theil. Frankf. 1780. p. 126-32.

durch die man die Schwächen dieser Sätze hätte durchschauen können. Ja Michaelis liess sich sogar verführen, einer neuen Verführung eine Zeit lang ernstlich das Wort zu reden. Norberg war nämlich unterdessen nach Konstantinopel gegangen, wo er mit einem Maroniten, Namens Germano Conti, bekannt wurde, der ihm einredete, dass es auch um Markab, eine Tagereise vom Libanon, «Sabäer» gäbe, die dann der leichtgläubige Norberg sogleich mit den Mendaïten identificirte. Als diese neue Kunde sich verbreitete, stiess sie auf entschiedenen Wiederspruch bei Carsten Niebuhr u. A. Michaelis suchte in dem daraus entstehenden Federkrieg vergebens seinen Schützling Norberg zu vertheidigen. Es stellte sich nach und nach sicher heraus, dass Conti[1] kein zuverlässiger Berichterstatter war und dass jene «Sabäer» um Markab die Nassairier waren, welche für eine ketzerische, den Drusen nahestehende mohammedanische Secte angesehen werden. Norberg hat indessen noch 30 Jahre später jene Conti'schen Phantasien wieder aufgewärmt, wenn auch seine irrige Behauptung nur noch von sehr Wenigen wiederholt wurde[2].

Obgleich sich an Norbergs Namen, wie wir später sehen werden, noch ein neuer bis 1850 nicht überwundener Rückschritt in den ssabischen Studien knüpft, so muss doch eingeräumt werden, dass durch seine Bemühungen um die Literatur der Mendaïten einzelne Gelehrte indirect auf eine bessere Bahn geleitet wurden, wenn die Rede auf Ssabier kam, und dass durch ihn die allein richtige Etymologie des Namens Ssabier (d. h. wörtlich Baptisten, jedoch nicht im christlichen Sinne) in einigen Kreisen Eingang fand.

---

1) Siehe über einen Germano Adam, der vielleicht mit diesem Conti eine Person ist: Dorn, Catalogue des Manuscrits et Xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale publique. St.-Pétersb. 1851. p. 94 ff.

1) Der Geograph Volger führt in seiner vergl. Darst. der alten, mittleren und neueren Geogr. 2. Aufl. Hannover 1837. §. 612. Markab in Syrien noch als «Hauptsitz der Sabäer» an, die er aber auch (§. 528. 595) in Mesopotamien und Persien wohnen lässt. — In s. Handb. der Geogr. 2. Theil, Hannover 1836 (vgl. p. 184) berichtet er, dass bei Diabekr «800 Sabäer, welche die Sonne anbeten, in Höhlen leben». Darunter sind wohl die Schemsijeh gemeint.

In der Abhandlung, welche Norberg i. J. 1780 der Königl. Gesellschaft zu Göttingen vorlegte und in der er eine Probe des Liber Adami mittheilte[1], unterscheidet er zweierlei, «Sabaei», nämlich nach Hottinger, Abûlfarag' und Maimonides: 1) solche, quibus Scriptores Arabes nomen et religionem Chaldaeam tribuunt, und 2) die Mendaïten. — Die Norberg'sche Abhandlung bestimmte den Göttinger Kirchenhistoriker Christ. Wilh. Franz Walch über die «Sabäer», d. h. die Mendaïten, eine historische Abhandlung zu schreiben[2]. Für uns hat der Hauptinhalt kein besonderes Interesse. Wir bemerken nur, dass er die Identität der koränischen Ssabier mit den Mendaïten zu beweisen suchte und Herbelot der Unkritik beschuldigte: «Aperte enim confunduntur Sabaei nostri cum Sabiis idolorum cultoribus sicque miscentur vera cum falsis». — Michaelis hat auch in der Folgezeit das Wesen des Ssabismus der arabischen Autoren nicht begriffen, obgleich er viel heller und klarer als viele seiner Vorgänger sah. In einer Recension von Walchs Abhandlung[3] wiederholt er die Sätze desselben: «Zabier» sind ihm 1) «Heiden», eigentlich Anbeter des Heeres des Himmels, und 2) «Täufer». Dabei erinnert er sich, dass er früher für die Bedeutung «Zabier» als «Götzendiener» keine Belege beigebracht habe. Um den Leser zu beruhigen, verweist er auf Abûlfarag', wo die Griechen grösstentheils für Ssabier ausgegeben werden, welche die Sterne verehrten, und wo ihre Religion als Götzendienst bezeichnet wird.

Zu der Zeit, wo in Folge der Michaelis'schen Anregungen die deutschen und scandinavischen Gelehrten sich für die Ssabier des Koräns oder die Mendaïten zu interessiren anfingen, war durch das Erscheinen der Anquetil'schen Paraphrase der Avesta ein neues und weites Feld den historischen Träumereien eröffnet worden. Man zögerte auch nicht lange den vermeintlich enthüllten

1) De religione et lingua Sabaeorum Commentatio, in den Commentt. Soc. reg. scient. Gotting. 1781. Vol. III. (Auch besonders erschienen.)

2) Observationes de Sabaeis. ibid. Vol. IV. 1782.

3) In s. Orient. Bibliothek. Th. XVIII. Frankf. 1782. p. 52. 54.

Parsismus mit dem Ssabismus in Verbindung zu bringen, freilich auf eine Weise, die die Wissenschaft mit keinen neuen Resultaten bereichern konnte. Herder begrüsste, als philosophisch gebildeter Theologe, die Avesta als einen Schatz, der besonders für die neutestamentliche Exegese Werth hätte[1]. Wir enthalten uns die Vorstellungen des dichterisch gestimmten Theologen umständlich zu characterisiren, was auch in der That keine leichte Sache ist. Herder wirft alles unter einander, was heut zu Tage streng auseinander gehalten wird. «Sternwissenschaft, Sternkunde, Sterndeutung, Chaldäerweisheit, Sterndienst und Sabäismus» sind ihm im Grunde identische Begriffe; Zoroaster aber soll den Chaldäismus (oder den Sabäismus) zur «Lichtreligion» der Perser reformirt haben, und beide Elemente sollen, wie überhaupt morgenländische Weisheit, mit der Lehre der (vermeintlichen) Johannischristen (d. h. der Mendaïten) sich verschlungen haben. Aber auch die letzteren waren ihm so wenig bekannt, dass er sie mit den Guebern in Kirmân, «wo Johannischristen und Sabäer noch sind», verwechselte.

Auf Kleuker waren die von Göttingen ausgegangenen Abhandlungen nicht ohne Wirkung geblieben. Er hatte aus den Norberg'schen Abhandlungen ersehen[2], dass die Bücher der Mendaïten nicht, wie man früher geglaubt hatte, «das System der alten Sabier (sic) oder Naturdiener» enthielten; doch drückte er immer noch die Hoffnung aus, dass «sich vielleicht noch Urkunden des eigentlichen Sabäismus (sic) finden, die mehr enthalten, als was man in diesen Büchern der Johannischristen suchen darf». Weiterhin liest man bei ihm: «Die persische Religion war ganz Sabäismus», ferner «die orientalischen Schriftsteller unterscheiden den älteren Sabäismus von der Religion Zoroasters, welche eine Erweiterung und systematische Ausbildung desselben

1) S. Herder's Erläuterungen zum Neuen Testament aus neu eröffneten morgenländischen Quellen, Riga. 1775 (in s. gesammelten Werken Bd. 11. 1829), und auch in andern Schriften.

2) Anhang zum Zend-Avesta. Zweiten Bandes erster Theil. Leipzig 1783. p. 21. 28. u. 88. Note 37.

war, genau». — Wie ihn dann noch die Ssabier des Maimonides irre führten, kann man bei ihm selbst nachlesen. Wir führen nur noch aus dem Index eine Definition an: «Sabiismus (sic), aus welchem der Magismus Zoroasters unmittelbar abstammt, ist die Verehrung der ganzen reinen Natur, des himmlischen Heers, aller guten Kräfte und Wesen, der wohlthätigen Bilder und Werkzeuge der Gottheit». Ob Kleuker in seinen späteren Schriften zu richtigeren Ansichten über den Ssabismus gelangte, ist uns unbekannt[1].

Ein damals noch junger Orientalist, Wahl, nahm die Göttinger Ansicht in ein Werk auf, das für einen grösseren Leserkreis bestimmt war[2]. «Diese Christen (nämlich die fälschlich sogenannten Johannischristen) heissen Zabier (nicht Sabäer) von Zba, eintunchen ... Man hat diese Zabier nicht genug von den heidnischen Zabiern unterschieden», wobei er auf Abûlfarag', Hist. dyn. p. 95 (des arab. Textes), verweist.

Merkwürdiger Weise war der ganze Streit über die Ssabier, der von Göttingen aus geführt worden war und noch in verschiedenen Journalen und Zeitungen fortgesetzt wurde, ohne Einfluss auf einen Mann geblieben, welcher einen bleibenden Namen in der Geschichte der orientalischen Studien hinterlassen hat. Reiske bemerkt nämlich in einem Zusatze zu d'Herbelot[3], Artikel: Albattani: «dieser (nämlich der Astronom Albategnus) war ein Sabier von Religion, d. h. einer von denjenigen, welche man Johannischristen zu nennen pflegt». Und doch wusste Reiske, dass el-Battânî aus Harrân in Mesopotamien war, wo es niemals «Johannischristen» gegeben hat.

---

1) In seiner «Zend-Avesta im Kleinen» 1789, p. 3 ff. soll ein Aufsatz von ihm «Ueber den Ursprung des Zabäismus nach Anleitung der mosaischen Nachrichten» stehen. Auch in s. Uebersetzung der Abhandlungen über die Geschichte und Alterthümer Asiens von W. Jones. Riga 1795. T. II. p. 41–45 soll er von heidnischen Ssabiern gesprochen haben. Vielleicht werden wir Gelegenheit haben, in den Nachträgen darauf zurückzukommen.

2) Allgem. Geschichte der morgenländischen Sprachen und Literatur. Leipzig 1784, p. 536.

2) Deutsche Uebersetzung. Erster Theil. Halle 1789.

Kaum hatte man einige Seiten von den Schriften der modernen Ssabier gedruckt, als auch schon Jemand den kühnen Entschluss fasste, eine Geschichte des Ssabismus zu schreiben. Mr. le baron de Bock[1] hatte indessen weder die geringste Idee von der Grösse seiner Aufgabe, noch war er dazu irgend wie vorbereitet. Sein Schriftchen beginnt mit einer «Comparaison de la Réligion d'Odin avec celle des Indiens». Nachdem der Verfasser 11 Seiten mit leerem Gerede angefüllt hat, gebraucht er endlich das Wort «Sabéïsme», unter welchem er «le culte de l'astre brillant» versteht. «Le Sabéïsme étoit dans la haute antiquité, la Réligion universelle des hommes. Il s'est corrompu à la longue, et a donné naissance aux différentes sectes, qui subsistent encore parmi eux». Zu den Letzteren rechnet er auch die Tataren, bei denen man noch «des traces du Sabéïsme» wiederfindet. In dem 4. Capitel behauptet er: «Le temple de Persépolis étoit consacré au Sabéïsme, et non à la Réligion moderne des Guèbres». Endlich kommt er auf wirkliche Ssabier zu sprechen, nämlich auf die Mendaïten, denen der redselige Autor aber nur vier Zeilen widmet: «Ils professent le Sabéïsme pur, qui est l'ancien Magisme, et ont un livre liturgique . . . .», von dem sich Bock Wunderdinge verspricht, die indessen nicht eingetroffen sind. Und doch citirt er dabei den oben (p. 44) erwähnten Richard Simon! Auf den folgenden Seiten wird der wirklich historischen Ssabier nicht mehr gedacht. So wenig richtige Ansichten waren aber damals über die Religionen Asiens verbreitet, dass der alte Büsching in der «Vorrede» von jenen Bemerkungen schreibt: «sie enthalten merkwürdige historische Untersuchungen . . . über den Sabaismus, die neu sind und den Kennern und Forschern zu vielen Untersuchungen Veranlassung geben werden». — In einem später gedruckten Anhange[2] wird selbst das Wort «Sa-

1) Essai sur l'histoire du Sabéïsme, par Mr. le baron de Bock. Halle 1785. In Büschings Magazin für die neue Historie. XXI. Th. Halle 1787. p. 385–432; bes. p. 410, 412, 423.

2) Dernière Addition à l'Essai sur l'hist. etc. ibid. XXII. Th. Halle 1788. p. 553–568.

béïsme» nur einmal gebraucht, nämlich um anzuführen, dass Court de Gébelin (in seinem «Monde primitif») mit Unrecht die Religion der Drusen für «une branche de l'ancien Sabéïsme» ausgegeben habe.

In Deutschland scheint man darauf sich eine Zeit lang wenig oder gar nicht um die Ssabier der Araber gekümmert zu haben. Die «Zabier», d. h. die Mendaïten, waren seit Norbergs Auftreten so oft in den Journalen und in dem Briefwechsel zwischen deutschen, französischen, schwedischen und italienischen Gelehrten besprochen worden, dass Mancher geglaubt zu haben scheint, es habe nie andere Ssabier als Mendaïten gegeben. So scheint merkwürdiger Weise Oluf Gerhard Tychsen (in Rostock) in seinen Aufsätzen und Briefen über die «Zabier» der Ssabier der Araber mit keiner Sylbe gedacht zu haben[1]. — Auch Lorsbach, der mehrere Stücke der «zabischen» Religionsbücher übersetzt und erklärt hat, erwähnt der Ssabier der Araber nirgends. In Frankreich und England scheint man sogar, wenn man etwa Sacy ausnimmt, selbst von diesen «zabischen» Studien keine Notiz genommen zu haben, was unter Andern wenigstens von W. Jones gilt, der in seinen «Reden» wieder ab ovo anfängt. In seinen i. J. 1787 gehaltenen «Discours on the Arabs» wollte er einen uralten Zusammenhang zwischen Arabien und Indien, wo es auch ein Volk «Sabai» gegeben habe, annehmen. Er bemerkt dann, dass nach der allgemeinen Annahme «the old religion of the Arabs was entirely Sabian», und aus dem Folgenden geht hervor, dass er damit den Sterndienst meinte. — In seiner i. J. 1789 gehaltenen «Discourse on the Persians» handelt er zuerst von der ältesten und reinsten Gottesverehrung; später sei, wie der Dabistan zeige, «the popular worship purely Sabian» gewesen. Letzteres Wort, fährt er dann fort, wisse er zwar nicht genau zu erklären, doch hätte man wohl an das Himmelsheer zu denken[2].

1) Die dahin einschlagende Literatur findet man ziemlich vollständig verzeichnet in Hartmanns «Oluf Gerhard Tychsen oder Wanderungen etc.» 2. Bandes 1. Abth. Bremen 1818. p. 323–347, 415–428.

2) S. Discourses delivered before the Asiatic Society..... By Sir William Jones... Selected and edited by James Elmes. Vol. I. Lond. 1821. p. 46. 99.

Auch der gelehrte Syriast Thomas Tychsen (in Göttingen) berührte die Ssabier nur in Aufsätzen, welche die Literatur der Mendaïten betrafen, allein ein bedeutender Fortschritt ist in seinen Aeusserungen über den Namen der Ssabier nicht wahrzunehmen, in denen er zwar frühere Gelehrte beschuldigt, die Mendaïten «mit den Sternanbetern, die im Orient auch Sabier heissen, vermischt» zu haben, jedoch selbst die von Michaelis und Walch gegebenen Beweise von der Identität der koränischen Ssabier mit den Mendaïten übersieht[1]. Was er aber eigentlich unter «Zabiern als Sternanbetern» verstand, erfahren wir aus seinem späteren Aufsatze[2]. Weil nämlich, so schrieb er, die Mendaïten in ihrem Sidra Ladam vor den «Chaldäern, als sterndeutenden, aber durchaus lügenhaften Schicksalsweissagern gewarnt werden», so können sie nicht «zu den sternverehrenden Ssabiern (arab. الصابيون) Muhammeds gerechnet werden, gegen die vielmehr die Warnung selbst mit gerichtet scheine; auch müsste diese in eine Zeit fallen, wo jene Sterndeuter den Namen Chaldäer führten»! Tychsen scheint also wenigstens die vermeintlichen arabischen Sternanbeter des Koräns nicht mehr mit den alten Chaldäern zusammengeworfen zu haben.

Alb. Jac. Arnoldi[3] sah bereits ein, dass Harraniter und Ssabier bei dem syrischen Chronisten Barhebräus identisch wären, dass sie im syrischen Texte schlechtweg harranische Heiden genannt werden; doch wurde dieser so wichtige Fingerzeig wieder ganz unbeachtet gelassen, selbst von Sylvester de Sacy, der dieses Schriftchen des Arnoldi recensirte[4].

Sir William Drummond, den Landseer einen «author of high respectability» nennt, deutete den Namen der Ssabier,

1) S. Stäudlins Beiträgen zur Philos. u. Gesch. d. Rel. 2. Bd. Lübeck 1797. p. 290. 3 Bd. 1797. p. 9. u. 5. Bd. 1799. p. 242.

2) In der Rec. von Norbergs Liber Adami in den Gött. Anz. 1816. Nr. 80. p. 787.

3) Chronici syriaci Abulpharagiani e scriptoribus graecis emendati, illustrati specimen. Marburgi 1805. p. 53.

4) Magazin encyclopédique. 1805. T. IV, p. 221 ff.

die er «Tsabaists» nannte, auch durch Sternanbeter und scheint wunderliche Ansichten darüber aufgestellt zu haben[1].

Langlès, Professor der Ecole spéciale des langues orientales vivantes, versichert zwar selbständige Studien über den Ssabismus gemacht zu haben; allein die vorläufigen Resultate, welche er davon mitgetheilt hat, bekunden eher einen Rückschritt, als einen Fortschritt. In den Noten zu Nordens Reisen spricht er noch von den Hhémyarytes: «mais n'oublions pas que ceux-ci étoient Sabéens, c'est-à-dire adorateurs des astres», und berichtet, dass Mohammed «le sabéisme ou culte des astres parmi les Arabes» vernichtet habe. In den Noten zu Chardin's Reisen heisst es wenigstens, dass die in der Genesis (Cap. X.) erwähnten «deux nations sabâ et chabâ peut-être ne sont pas les mêmes que les ssâby ou apostats». Diese Ssabier der Araber vermengt er aber nicht nur mit den Mendaïten, sondern scheint sie auch in Indien zu kennen. Er citirt nämlich eine Stelle aus einem modernen Autor (wahrscheinlich aus Sainte-Croix): «Ceux des Indiens que l'on nommait Σεμνοὶ (Samanéens ou Sabéens), et non pas vénérables, comme traduit Potter, passent leur vie entiere nus . . .». Daraus erklärt sich auch, wie Langlès von seinen mendaïtischen Studien sagen konnte: «il nous est aisé de reconnoître qu'il existe de nombreuses conformités entre les idées cosmogoniques, religieuses etc. des Ssâby et celle des Hindous». Das hinderte ihn aber nicht, nach Maqrîzî zu berichten, dass es auch in Aegypten — und zwar wenigstens bis zum fünfzehnten Jahrhundert nach Christi Geburt — Ssabier gegeben habe, unter welchen indessen sehr wahrscheinlich einfach ägyptische (koptische) Heiden zu verstehen sind[2].

Eine Generation war auf die andere gefolgt, ohne dass man daran gedacht hätte, nach dem Vorgange von Hottinger, Po-

---

1) Oedipus Judaicus. London 1811. Vgl. das unten Note p. 71, angeführte Werk von Landseer. p. 18. 281. 282. 347, wo Auszüge aus Drummond stehen.

2) S. Voyage d'Egypte par Norden. Nouv. édition par L. Langlès. Tome IIIe. A Paris 1798. p. 243. 299. 318–320. 344. — Voyages de Chev. Chardin, Nouv. éd. par L. Langlès VIe. Paris 1811. p. 136. 138. 149.

cocke, Golius, Hyde und dgl. Andern neue Zeugnisse aus der arabischen und syrischen Literatur zur Geschichte der Ssabier in Harrân zu sammeln und sie nebst den schon früher bekannten zu einer streng wissenschaftlichen Untersuchung zu benutzen. Das Interesse, welches seit Michaelis für die mendaïsche Literatur erwacht war, hatte die Bedeutung des Ssabismus der arabischen Autoren ganz verdunkelt. Indessen wurden gerade in der Editio princeps des mendaïschen «Sidra Ladam» beträchtliche Auszüge aus einem Araber mitgetheilt, welche interessante Nachrichten über die Ssabier enthalten und welche unmöglich auf die Mendaïten bezogen werden können. Norberg hatte nämlich im Jahre 1782 eine Copie von der in Paris befindlichen Cosmographie Dimeschqî's [1] genommen, aus der er dann in den Jahren 1798 und 1799 in einigen Dissertationen Auszüge über die Tempel der Ssabier mittheilte. Diese Auszüge [2] scheinen ausserhalb Schwedens gar nicht bekannt geworden zu sein. Im höchsten Grade aber auffallend ist es, dass Norberg, nachdem er den ganzen Dimeschqî und ein umfangreiches Schriftwerk der Mendaïten copirt hatte, nicht im Geringsten ahnte, dass Dimeschqî's Nachrichten absolut im Widerspruch zu allem dem stehen, was wir sonst von den Mendaïten wissen. Es ist dies um so unbegreiflicher, da Dimeschqî selbst ausdrücklich an mehreren Stellen von Ssabiern in Harrân spricht und Michaelis längst, wieder nach dem Vorgange von R. Simon, auf eine strenge Unterscheidung zwischen Ssabiern und Mendaïten gedrungen hatte. Es scheint aber, dass Norberg durch die literarischen Kämpfe, welche in Deutschland durch ihn hervorgerufen und zwischen Michaelis, C. Niebuhr, O. G. Tychsen, Bruns,

1) Er hat ihn stets fälschlich (s. Bd. II. Einl. in die Hauptquellen p. xxxi) Mohammed Abu Thaleb genannt, während er Ibn Abû Thaleb hiess. Auch in Tornbergs Catalog (Codices Orient. Bibl. Reg. Univ. Lundensis. Lundae 1850. p. 9. 10) wird die Norberg'sche Copie noch als Werk von Mohammed Abu Thaleb angeführt.

2) De templo Solis apud Sabios. Lund. 1798. — De templo Lunae ap. Sab. 1799. — De templo Mercurii ap. Sab. 1799.

Paulus u. A. ausgefochten wurden, keines Besseren belehrt wurde; denn obgleich Lorsbach u. A. sich entschieden dafür ausgesprochen hatten, dass das Mendaï dem Chaldäischen näher stände, als dem Syrischen, so liess Norberg seine Ausgabe des Liber Adami[1] dennoch wieder mit syrischen Typen drucken und wies dadurch wieder auf Syrien als Heimath der Mendaïten hin. In der Vorrede berief er sich abermals auf Conti, um Ssabier in der Nähe des Libanon nachzuweisen, während doch längst in Deutschland entschieden war, dass dieser Maronite die mohammedanischen Nossairier fälschlich für Ssabier angesehen hatte. Auf diese falschen Ssabier und die Mendaïten bezog er dann abermals die Nachrichten des Dimeschqî, welche er im arabischen Originaltext, von einer dunklen lateinischen Uebersetzung begleitet, mittheilte[2]. Kein Wunder, dass die Nachrichten Dimeschqi's, über welchen Norberg auch nicht die geringste Aufklärung gegeben und den er überhaupt flüchtig ausgezogen hatte, bald darauf noch auf ein anderes Volk bezogen wurden und so eine neue Verwirrung hervorriefen, welche wesentlich zur abermaligen Verwicklung unseres Gegenstandes beigetragen hat.

In England blieb auch die alte Unkritik an der Tagesordnung. J. F. recapitulirte[3] in einem längeren Aufsatze. «On the ancient Zabii» grösstentheils die Ansichten seiner Vorgänger. Gleich am Anfange dieses Aufsatzes heisst es: «The Zabii, or Zabians, were a sect of Idolaters who florished in the early ages of the world, considerable in their influence». In Betreff des Namens werden die alten Etymologien angeführt und hinsichtlich des Ursprunges und des Wohnsitzes seiner «Zabii» citirt er eine Stelle aus Lactantius, wo es heisst, dass schon Ham, der Sohn Noa'hs, von der wahren Religion seines Vaters abgefallen und nach Arabien ausgewandert sei, und damit wird nun wieder ein Saba, als ein «grand son of Ham» in Verbindung gebracht.

1) Codex Nazaraeus etc. Londini Goth. 1815.

2) Onomasticon Codicis Nazaraei Londini. Goth. 1817. p. 4 f. 10 f. 28 f. etc.

3) Im Classical Museum. Vol. XII. 1816. June. Nr. 26. p. 284 ff.

und der Name der Sabäer in Arabia felix auf ihn zurückgeführt. Die Sabäer im Hiob werden natürlich auch nicht vergessen. Noch merkwürdiger ist seine Deutung der Stelle, wo Maimonides von dem angeblichen Verkehr Abrahams mit den Ssabiern spricht: «It would appeer therefore, that the idolatrous opinions of the Zabii originated with the posterity of Ham, at a very early period after the flood, in Egypte or Chaldaea, but spread so rapidly and extensively, that in a very short time nearly the whole of the descendants of Noah were infected with their pestiferous sentiments and practices». Die Lehren der Ssabier — die er auch für Ignicolae hält — kennt er nur aus Maimonides, aus dem er auch viele Stellen wörtlich anführt. Die Spuren des alten Ssabismus findet er bei den Juden, Chinesen und Mexikanern und als die directen Nachkommen der alten Ssabier betrachtet er die jetzigen Gebern in Hindostan und in Persien, die Sabäer in Arabien und die am Libanon, die an einen Gott glauben, die Gestirne verehren und nach Harrân wallfahren. Von den Mendaïten glaubt er unter Andern, dass sie Ueberreste einer jüdischen Secte wären und dass sie nur desshalb Ssabier heissen, weil die Mohammedaner alle diejenigen, welche von ihrer Religion dissentiren, Ssabier nennen.

Auch Gesenius, der wohl die Ssabier von den sogenannten Johannischristen zu unterscheiden wusste, hält Erstere für Araber, sagt ausdrücklich, dass mit den im Corân erwähnten Ssabiern die Sterndiener des alten Arabiens gemeint wären, und behauptet auch, dass der Name derselben von den Arabern auf die sogenannten Johannischristen, als Schismatiker, übertragen worden sei[1]). Er bezieht daher die von Norberg mitgetheilten Nachrichten des Dimeschqî über die Ssabier auf die vormohammedanischen Araber, was nach ihm auch Münter und Stuhr thaten.

Silvestre de Sacy hatte schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts deutschen Gelehrten seine hülfreiche Hand bei der Er-

1) In der Recension der Norberg'schen Ausgabe des Liber Adami, Jenaische Allgem. Literaturzeitung. 1817. Nr. 48. p. 378. und im Probeheft zu Ersch und Gubers allg. Encyclop. der Wiss. u. Künste. Leipzig 1817. Art. Zabier.

klärung der Reste der mendaïtischen Literatur geboten, so dass er mehr als ein anderer Orientalist mit dem Inhalt derselben — Norberg kannte nur den Liber Adami — vertraut war. Bei seiner grossen Belesenheit in den arabischen Handschriften musste es ihm nun leicht sein, einzusehen, ob die in denselben vorkommenden Nachrichten über die Ssabier und den Ssabismus sich auf die Mendaïten bezögen oder nicht. Er sah sich indessen erst nach dem Erscheinen der Norberg'schen Ausgabe des Liber Adami veranlasst, sich über das Verhältniss der Mendaïten zu den Ssabiern der Araber auszusprechen. Allerdings vermengte Sacy die Mendaïten nicht mehr durchgängig mit den Ssabiern, allein er war immer noch nicht zu einer klaren Ansicht über die Letzteren gelangt. Merkwürdiger Weise hob er gar nicht einmal hervor, dass dieselben von den Arabern vorzugsweise nach Harrân versetzt wurden: «Il est fréquemment fait mention des Sabéens dans les écrivains arabes; mais ce nom paroît avoir chez eux une signification très-étendue. Il semble même, par le traité de Schahristani, ...qu'ils comprennent sous cette dénomination toutes les religions autres que le judaïsme, le christianisme et le magisme, et qu'ils divisent les Sabéens en deux classes principales: la première contient les sectes qui réverèrent les génies qui président aux astres et aux mouvements de l'univers; la seconde, celles qui adorent les images et des êtres sensibles». Darauf kommt er auf die Ssabier des Corâns zu sprechen, deren Identität mit den Mendaïten schon 40 Jahre vorher von Göttingen aus auf eine ziemlich sichere Weise dargethan worden war. Sacy kannte die Beweisführung Walchs sehr wohl. Nichts desto weniger stellte er ihr folgende Behauptung, ohne sie näher zu begründen, entgegen: «Toutefois on ne sauroit, ce me semble, affirmer que Mahomet a voulu parler des Chrétiens de Saint-Jean, et qu'il n'a pas eu plutôt en vue les sectateurs de cette sorte de religion naturelle, assez analogue au magisme, qui offre ses hommages et adresse ses prières aux génies qui président aux corps célestes et à l'ordre de l'univers. Je crois qu'Abraham Ecchellensis est tombé dans une erreur assez grave en confon-

dant ces Sabéens, qui tirent leur nom, dit-il, de Sabi, fils d'Edris ... et qui, suivant Beïdhawi, tiennent le milieu entre les Chrétiens et les Mages, avec les Chrétiens de Saint-Jean, et en appliquant à ces derniers tout ce que divers auteurs disent des premiers». Er beruft sich nun auf Michaelis, der ihm diese beiden Bedeutungen des Namens «Sabier» mit vollem Rechte gesondert zu haben scheine, erklärt aber die von Norberg und Michaelis ausgegangene richtige etymologische Deutung für unsicher und glaubt sich einstweilen autorisirt: «à soutenir que ce n'est qu'abusivement que les Chrétiens de Saint-Jean sont désignés par les Arabes, les Persans, et les Européens, sous le nom de Sabéens«, während sie doch nicht ohne Grund so genannt werden. Später formulirt er seine Ansicht auf folgende Weise: «Le dernier nom (Ssabier) ne leur (den Mendaïten) convient qu'en tant qu'ils sont compris par les Musulmans sous une dénomination générique, qui s'applique à tout ce qui n'est ni mahométan, ni juif, ni chrétien, ni mage, ni adorateur des idoles». Er freut sich schliesslich, sich noch auf die Autorität von Mosheim berufen zu können, nach welchem man die Mendaïten weder für eine christliche Secte ansehen, noch sie mit den Ssabiern des Coràns, noch mit denen des Maimonides vermengen dürfe[1]. — Wir haben absichtlich die Sacy'sche Meinung umständlich angeführt, weil gerade sie in Frankreich, Deutschland und England oft citirt worden ist und ohne Zweifel ebenfalls wesentlich dazu beigetragen hat, dass unser Gegenstand bis jetzt ein so unklarer geblieben ist.

Der Engländer Ouseley scheint auf seinen Reisen mit Mendaïten verkehrt zu haben, die er indessen nicht von den Ssabiern der Araber zu sondern verstand. Er beruft sich[2] auf die oben (s. p. 36, Note 1) angeführte Meinung Gale's, auf welche er unmittelbar die Worte folgen lässt: «and that they agreed in most respects with the Persian Magi». Als Autoritäten für die letztere

1) S. de Sacy's Rec. der Norberg'schen Ausgabe des Liber Adami im Journal ses Savans für 1819. p. 347. 348. 349. 646. 647. 663.

2) Travels in various countries of the East. Vol. I. Lond. 1819. p. 412–419.

Behauptung führt er dann Stillingfleet (Origines Sacrae. Lond. 1663), Hottinger, Scaliger, Stanley, Vossius, Gale, Huet, Hyde etc. an. Er spricht die Hoffnung aus, dass man noch die Reste der ssabischen oder «nabathäischen» Religion auffinden würde, bringt zu diesem Zweck Nachrichten bei, welche die Mendaïten angehen, und verweist noch auf die oben (p. 63) angeführte Meinung W. Jones.

Nicht lange darauf wurde die englische Literatur mit einem Werke bereichert, dem wir in unserer Uebersicht kein zweites an die Seite stellen können. Es erschienen[1] SABAEAN RESEARCHES, in a series of essays, addressed to distinghuished antiquaries, and including the substance of a course of lectures, delivered at the Royal Institution of Great-Britain, on the engraved hieroglyphiés of Chaldea, Egypt, and Canaan». By John Landseer. Viele Aufsätze sind geschrieben worden, welche die fingirten Ssabier zu ihrem Gegenstande hatten. In der Regel aber berührten die Autoren wenigstens obenhin die einen oder die andern von den historischen Ssabiern. Landseer aber gedenkt der historischen Ssabier mit keinem Worte, sondern hat es in seinem genannten Buche nur mit seinen fingirten «Sabeans» zu thun. Ihre Existenz verdanken sie jener ganz unwissenschaftlichen Etymologie, nach welcher «Sabean» so viel als Sternanbeter bedeuten soll und in Betreff derselben Hottinger, Jones und W. Drummond als Gewährsmänner von Landseer citirt werden. Es wäre überflüssig noch diejenigen zahlreichen «Sabaean nations» einzeln aufzuzählen, welche noch nicht auf dem Titel des Buches vorkommen.

Nachdem wir bis jetzt den Leser fast ausschliesslich mit unfruchtbaren Untersuchungen über die Ssabier und den Ssabismus bekannt gemacht haben, ist es für uns wahrhaft erquickend, auf einen Forscher hinzuweisen, der in der Geschichte der ssabischen Studien einzig dasteht und den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung auf dieselbe Weise, wie wir, auffasst, wenn er

1) London 1823. In 4^0 s. p. 18. 45. 264. 266. 272. u. den Index p. 395. 396

auch denselben nicht in allen wesentlichen Punkten besprochen hat. Merkwürdiger Weise aber scheint keiner der Gelehrten, welche seit dem Jahre 1825 das Wesen des Ssabismus zu bestimmen versuchten, Notiz von dieser in ihrer Art sehr wichtigen Entdeckung genommen zu haben, wie wir denn auch selbst erst im Jahre 1852 auf dieselbe durch den Herrn Akademiker Kunik[1] aufmerksam gemacht wurden, nachdem schon zwei Jahre verflossen waren, seit wir die vorliegende Schrift der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in St.-Petersburg vorzulegen die Ehre hatten und nachdem der Druck des zweiten Bandes dieses Werkes schon beinahe ganz vollendet war. Der im Jahre 1832 verstorbene Orientalist Saint-Martin, welcher des Armenischen, Persischen und Arabischen kundig war und auch syrische Geschichtsquellen für seine mannichfachen Arbeiten fleissig benutzte, hatte die Absicht, eine ausführliche Geschichte des alten Süd-, West- und Nordasiens zu schreiben, wobei er auch den Ssabiern, als einem Ueberrest der alten Syrer, eine ganz besondere Aufmerksamkeit gewidmet zu haben scheint. Als er ihrer zuerst im Jahre 1818 gedachte, war er allem Anscheine nach noch nicht zu ganz klaren Ansichten über ihre Nationalität und den Character ihrer Religion gelangt: er vermengte sie damals noch mit den Manichäern und dergleichen andern gnostischen Secten. Bald darauf muss er aber werthvolle handschriftliche Quellen über dieselben kennen gelernt haben, vielleicht ist ihm das Capitel im Fihrist über die Ssabier in Harrân, das wir unten ganz mittheilen[2], in die Hände gekommen, da es sonst unbegreiflich wäre, wie er im Jahre 1825 auf eine so prägnante Weise die Eigenthümlichkeit unsrer Ssabier bestimmen konnte.

1) Vgl. seinen Bericht an die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in dem Bulletin hist.-phil. de l'Acad. de St.-Pétersb., Bd. X. N. 15, p. 237, Note 49, in den Mélanges asiatiques T. I., p. 670; vgl. daselbst p. 636, wo Herr Akad. Kunik selbst, da er damals die in der Anmerkung 1 der folg. Seite unter Nr. II. u. III. anzuführenden Stellen des St.-Martin noch nicht kannte, denselben noch zu denen zählt, die das Wesen der Ssabier nicht ergründet hätten.

2) Vgl. unten Bd. II. p. 1–52, wo dieses Capitel mitgetheilt ist; s. besonders ib. p. 14–19.

Die Characteristik, welche er damals von denselben entwarf, stimmt im Allgemeinen ganz mit unsrer Untersuchung überein und es ist gar keine Frage, dass er von den Ssabiern noch viel mehr wusste, als er gelegentlich mitzutheilen für gut befunden hat. Wir halten es für unsere Pflicht, sämmtliche uns bekannt gewordene Stellen, in welchen er der Ssabier gedenkt, in einer Note anzuführen und erlauben uns noch an Pariser Gelehrte die Bitte zu richten, die in den nachgelassenen Papieren des verdienstvollen Orientalisten etwa noch vorhandenen Notizen oder ausführlichen Abhandlungen über die Ssabier an's Tageslicht zu fördern[1].

---

1) I. Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie. Paris 1818. Tome I. p. 15.

«Les Arméniens possèdent encore plusieurs traités de théologie destinés à «combattre les erreurs de divers hérétiques ou sectaires, connus, dans l'Arménie «et dans la Mésopotamie septentrionale, sous les noms d'Arevorti ou enfans «du soleil, de Thontragetsi, d'un certain Lazare de Thontrag, qui vivoit à la «fin du dixième siècle, de Thoulaïletsi, d'un bourg appelé Thoulaïl, de «Khnousetsi, de la ville de Khnous, du côté de l'Euphrate, de Schamsy, «de Sabéens, de Harrani, etc., qui paroissent avoir conservé une grande «quantité des opinions religieuses des anciens peuples de l'Asie. Ces sectaires «ne sont peut-être que les successeurs de disciples de Bardesanes, de Marcion, «de Valentin et de Manès, qui pendant long-temps, furent très nombreux et très-«puissans à Edesse, à Harran et dans le reste de Mésopotamie[a]. Quoiqu'ils «aient, à diverses époques, éprouvé de sanglantes persécutions[b], il paroît qu'il «en existe encore en Arménie, du côté de la ville de Khnous, et dans la Mé-«sopotamie, où on les nomme Jezidi«.

a) «Assemani, Bibl. Orient. Tom. I. p. 118. 125. — Hottinger, Hist. Orient. p. 134. 175.»

b) «Mich. Tchamtch. Hist. d'Arm. Tom. II. liv. IV. chap. 34. p. 884—896».

II. Histoire du Bas-Empire, par Lébeau. Nouvelle édition revue entièrement, corrigée, et augmentée d'après les historiens orientaux, par M. de Saint-Martin Tome III. Paris 1825. p. 61, wo er bei der Erwähnung des Aufenthalts Julians in Harrân i. J. 363 folgende Note macht:

«Beaucoup d'auteurs ont traité du culte de la lune à Carrhes. Cette ville «se distingua toujours par son attachement pour le paganisme; les empereurs «ne purent jamais l'y détruire. Il y subsistait encore, lorsqu'elle passa, au sep-«tième siècle, sous la domination des Arabes. Les partisans de l'ancien «culte connus des auteurs arabes sous les noms de Harraniens ou «de Sabéens, y étaient en très-grand nombre; ils furent protégés par les con-«quérants arabes, qui leur accordèrent la faculté d'être gouvernés par des chefs

Der dänische Bischof Friedrich Münter, der zu seiner Zeit als einer der ersten Kenner der vorderasiatischen Culte angesehen wurde, verfiel hinsichtlich der Ssabier ebenfalls in Irrthümer. Von dem erwähnten Dimeschqî glaubt er, wahrscheinlich von Gesenius dazu verleitet, dass er die Tempel «der arabischen Sabäer» beschrieben hätte, dabei berief er sich zugleich auf die Nachrichten des Maimonides über die Tempel der Ssabier [1].

Wahl bezieht die الصابيون, ess-Ssàbiûn, Ssabier des Coràns auf die sogenannten Johannischristen, die er wohl von den heidnischen Ssabiern, deren Namen er ebenfalls von צבא השמים, «Himmelsheer», ableitet, zu unterscheiden weiss; er spricht sich aber über die Letzteren nicht näher aus [2].

Um auch an einigen Beispielen zu zeigen, wie die herkömmliche auf ganz unhaltbaren Etymologien beruhende Vorstellung vom Wesen des Ssabismus auch in der neueren Zeit von den Lexicographen in weiteren Kreisen verbreitet wurde, führen wir aus dem Dictionnaire von Boiste [3] folgende Erklärungen

---

«de leur nation. Aux huitième, neuvième et dixième siècles, ils étaient dans un «état très-prospère; les sciences étaient très-cultivées parmi eux; ils produi-«sirent un grand nombre d'écrivains distingués, souvent cités dans les ouvrages «syriaques et arabes. Ces sectaires ont prolongé leur existence jusqu'à une «époque très-rapprochée de nous, et il n'est pas sûr qu'il n'en subsiste pas «encore actuellement dans la Mésopotamie des restes très-considérables».

III. Histoire du Bas-Empire .... Tome IX. Paris 1823. p. 26. Hier ist im Texte die Rede von der Schonung, welche Chosroes der Grosse i. J. 540. den Harraniern angedeihen liess, weil sie grösstentheils noch aus Heiden bestanden. Dazu macht Saint-Martin folgende Anmerkung:

«Le paganisme se conserva fort long-temps chez les habitants de cette ville, «nommée Harran par les orientaux. Il s'y perpétua jusqu'à une époque très-«moderne sous la domination des Arabes. On trouve encore dans les envi-«rons un grand nombre de sectaires, qui ne sont ni chrétiens, ni musulmans, «et dont les opinions religieuses semblent se rattacher aux anciennes doctrines «syriennes». Welchem modernen Reiseberichte hat Saint-Martin diese Angabe entnommen? Vielleicht dachte er dabei an die Schemsijeh bei Mardin.

1) Religion der Babylonier. Kopenh. 1827. p. 14. 15. 16. 19.

2) S. F. G. Wahl, der Korân oder das Gesetz der Moslemen. Halle 1828. p. 12. Anmk. 11.

3) Nouvelle édition revue par Charles Nodier, de l'Académie française. Art. Sabéisme. Paris 1834.

an: «Sabaïsme, religion des anciens Mages; ou mieux Sabéisme, culte des astres, du feu». — «Sabéisme, religion des Mages, des Chaldéens, adoration des astres, fondée sur la connaissance de leurs monumens ou Sabisme».

In Pierers Encyclopädie[1] wird ebenfalls Ssabismus vom hebräischen צבא, «das Heer», d. h. das Heer der Gestirne, daher auch bei den Hebräern der Gottesname Zebaot, Herr der Himmelsheere, abgeleitet. Weiter wird bemerkt, dass die Sagen der Araber diesem Cultus einen sehr alten Ursprung geben und ihn mit dem Volksnamen der Sabäer oder Sabier im südlichen Arabien, deren Hauptstadt und Stammvater Saba hiessen, in Verbindung setzen, was übrigens entschieden unwahr ist[2]. Der Verfasser dieses Artikels verwechselt selbst die Ssabier mit den Sabäern in Arabia felix und hält die Religionen beider für identisch[3]. Vom Tempel in Mekkah sagt er endlich, dass er ein berühmter Wallfahrtsort der Ssabier gewesen sei, was ebenfalls unwahr ist[4]. Jedoch werden daselbst die Ssabier mit den Mendaïten nicht identificirt[5].

Sehr sonderbare Dinge über die Ssabier sagt Bohlen[6]. Er identificirt sie ebenfalls mit den Sabäern, den Bewohnern vom südlichen Arabien. Von den Harràniern, الحرانيين, nämlich glaubt er, dass sie «die letzten Ueberreste der alten und dereinst wegen ihres Weihrauchhandels so berühmten Sabäer sein mochten, oder zum wenigsten die Sitten derselben am getreuesten aufbewahrt hatten». Er betrachtet sie daher nicht als Bewohner Harrân's in Mesopotamien, sondern als solche der Stadt *Κάρνα*, der Hauptstadt der Minäer am persischen Meerbusen, und weist auf

1) Artikel Sabäismus, Bd. 19. Altenburg 1835.

2) Vgl. das folgende Capitel.

3) S. ib. Art. Sabäer.

4) Vgl. unten Bd. II. p. 500. — 5) S. ib. Art. Sabier.

6) Excurs über die Sabäer, als Nachtrag zu Genesis X, 7, wo von סְבָא, Sebâ, dem Sohne des Kûsch und שְׁבָא, Schebâ, dem Sohne des Ra'mah, also von ethiopischen und südarab. Stämmen die Rede ist. S. seinen Commentar zur Genesis, betitelt: Die Genesis historisch-kritisch erläutert. Königsberg 1835. p. 492 ff.

Indien als das Land hin, wo ihre Lehren gesucht werden müssen. Die in dem Fihrist el-'Ulûm mitgetheilte Meinung der Ssabier, dass es fünf Elemente giebt, — die vier bekannten nämlich und den Himmel als besonderes Element, — die er aus Hottinger entnommen und die dort ausdrücklich als eine aristotelische bezeichnet wird, nennt er eine indische. Die Nachrichten der Mohammedaner über Abrahams Erkenntniss Gottes, die auch Juden und Christen kennen, von denen aber die Ssabier nichts wissen, bezieht er auf Brahma(!!), der zuerst den Schöpfer von der Sonne unterschieden habe. Eben so hält er die von den Ssabiern nach Maimonides dem Abraham in Bezug auf die Sonne zugeschriebene Aeusserung, dass diese «wie eine Axt in der Hand des Zimmermanns ist», هي كالفاس في يد النجار, die sich auch im Talmud findet, für ächt indisch (!). So macht er auch aus einem «Oellagerhaus» (فندق الزيت, Fondoq-ez-Zeit), welchen Namen eines der Stadtthore in Harrân führte und wo die Ssabier einen Tempel hatten, einen indischen pândukachiti, einen «gelben Tempel»; eben so macht er ein Dorf Sebtî, wo gleichfalls ein ssabischer Tempel war und wohin die Ssabier wallfahrteten[1], zu einem Sonnentempel, aus dem Sanscritischen Sava[2]. In der Voraussetzung, dass die Ssabier mit den Sabäern im südlichen Arabien identisch sind und in der Meinung, in den Lehren und dem Cultus der erstern indische Spuren gefunden zu haben, meint Bohlen, dass seine anderwärts[3] ausgesprochene Vermuthung: «dass die Genesis 10, 7 genannten Städte Südarabiens, insbesondere Ophir und Saba indische Kolonien und Faktoreien möchten gewesen sein», sich bei ihm «durch die Hindeutung arabischer Schriftsteller (bei Hottinger hist. Orient. p. 245 ff.) auf die im Coräne vorkommenden Sabäer (صابيون), ... fast bis zu einer vollkommenen Ueberzeugung gesteigert» hätte. Unbegreiflich bleibt es

1) S. unten Bd. II. p. 12. 24. 25.

2) Er liest nämlich nicht سبتي, sondern سبى nach Hottinger l. c. p. 269. Vgl. unten l. c. Anmk. 188, p. 192.

3) In den Abhandlungen der kön. d[illegible]ischen Gesellschaft, Bd. I, S. 107, das alte Indien, II. S. 137. und die Genesis p. 123. 125. u. 129.

uns aber, wie Hottinger und Bohlen haben vermuthen können, dass die Ssabier im südlichen Arabien zu suchen wären, da sie doch die Berichte aus dem Fihrist über die Ssabier kannten, in welchen viele syrische Ausdrücke derselben vorkommen und als solche ausdrücklich bezeichnet werden, in denen auch erzählt wird, dass der Chalîf el-Mâmûn die Ssabier in Harrân auf seiner Reise durch Dijâr-Modhar — also doch offenbar in Mesopotamien — nach Kleinasien getroffen hätte, und sie also demnach unmöglich im südlichen Arabien gewohnt haben können.

Stuhr gehört zu den wenigen Historikern der ersten Hälfte des laufenden Jahrhunderts, welche der Geschichte der heidnischen Religionen der asiatischen und europäischen Völker vieljährige Studien gewidmet haben. Auch muss anerkannt werden, dass er, so weit es ihm als Nichtorientalisten möglich war, mit den Quellen zur Religionsgeschichte der Völker Vorderasiens ziemlich vertraut war, dass er bei seinem Streben, das Wesentliche von dem Unwesentlichen in der Entwicklungsgeschichte der Völker hervorzuheben und somit das todte historische Material zu vergeistigen, manche tiefe Blicke in den Geist des vorderasiatischen Heidenthums gethan hat. Hinsichtlich des Ssabismus drang er allerdings auf eine strengere Unterscheidung zwischen den verschiedenen Repräsentanten derselben; allein auch er gab verschiedene Gestaltungen des Ssabismus für ächt historische aus, während mehrere derselben doch nur Producte der subjectiven Religionsanschauung mittelalterlicher Autoren waren. Er unterschied[1] zunächst Ssabier in weiterem und engerem Sinne. «Unter Zabiern oder Zabäern werden im Allgemeinen Gestirndiener der urältesten Zeit verstanden», von denen Maimonides an mehreren Stellen spricht. Ssabier im engeren Sinne nennt er die Anhänger solcher Secten, «die auf irgend eine Weise die Formen des chaldäischen Sterndienstes in ihr Religionssystem» zu einer Zeit aufgenommen haben, wo die alterthümlichen Volksreligionen

1) «Die Geschichte der Deutung und Behandlung der Mythe im Synkretismus der Zabier und Nasaräer» in der Zeitschr. f. die speculative Theologie von Bauer, Bd. II. Berlin 1837. p. 33. 34.

ihrer Auflösung entgegen gingen. Die Nationalität dieser Ssabier lässt er aus sehr begreiflichen Gründen unbestimmt; doch hält er es für nöthig, dieselben nach der Lehre, zu der sie sich bekannten, zu unterscheiden. Harrân und die Harranier erwähnt er dabei wenigstens nicht ausdrücklich. «Es gab unter diesen Zabiern (im engeren Sinne) solche, die ihre Lehre zum Theil von Aristoteles herleiteten, aber auch solche, die behaupteten, im Besitze von Offenbarungslehren zu sein, die dem Adam, den Patriarchen und Johannes dem Täufer verkündigt worden wären». Er bildet sich nun ein, dass diese Letzteren vom Hebräerthum ausgegangen seien; doch gelangt er zu keiner klaren Anschauung von dem religiösen Bewusstsein derselben, weil ihm stets die so verschiedenartigen Berichte des Maimonides über die Ssabier ein Stein des Anstosses sind. Als Quelle für die erste Classe der angeblich vom Hebräerthume ausgegangenen Ssabier führt er Maimonides an und für die zweite Classe citirt er als Hauptquelle den Liber Adami der Mendaïten. In seinem grösseren Werke[1] handelt Stuhr etwas umständlicher von «sabaischem Gestirndienste». Weil er sich aber zu sehr an die herkömmliche nicht streng historische Auffassung der Astrolatrie in Bezug auf Vorderasien hält, so sucht man vergebens bei ihm eine ganz scharfe Bestimmung der Begriffe «sabäische und chaldäische Sternverehrung» und eine bündige Auseinandersetzung des Verhältnisses und des Gegensatzes, welche zwischen dieser und zwischen dem «Sabäismus überhaupt bei Maimonides» und dem «alten arabischen Sterndienst» stattfinden sollen. Allem Anscheine nach ist «Sabäischer Gestirndienst» bei ihm ein genereller Ausdruck und chaldäischer, arabischer, phönicischer Gestirndienst sind bei ihm nur verschiedene Gestaltungen des Ssabismus. «Unter weniger ausgebildeten Formen bestand dieser Dienst (der sabäische Gestirndienst) in Arabien in alten Zeiten». — «Die ursprüngliche Heimath des Sterndienstes ist Arabien», von wo aus er in Folge von Völkerwanderungen nach Mesopotamien verpflanzt worden sein soll.

1) Die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. Berlin 1836. p. 361. 382. (Ueberschriften von p. 396. 397) 398 ff. 413 f.

Von Ammons Ansicht[1] nähert sich der des Michaelis: «Aus den Stellen des Korân geht so viel mit Gewissheit hervor, dass die Zabier oder Täufer, die von den persischen (!) Zabiern oder Sterndienern eben so sehr, als von den arabischen Sabäern im Buche Hiob (1, 15 im Original) verschieden waren, eine von den Christen des siebenten Jahrhunderts ganz abgesonderte Secte bildeten».

Gerock sieht zum Theil mit Hülfe des mohammedanischen Gesetzbuches Hidajah ein[2], «dass das Wort Sabier zwei verschiedene Classen von Menschen bezeichne», und ist auch geneigt, in den Ssabiern des Coràns die heutigen Mendaïten zu erkennen, doch beruft er sich auch wieder auf Autoren, welche «die Worte des Koràns auf die Religion der Araber als Gestirnanbeter beziehen, die schon zu Abrahams Zeiten herrschend gewesen sein soll».

L. E. Burckhardt lässt in seinem Resumé von den bis auf ihn erschienenen Forschungen über die Mendaïten oder «Zabiens» die Nachrichten der Araber über unsere Ssabier unberücksichtigt[3], erklärt gegen Sacy's Autorität die Ssabier des Coràns «Zabiens» für Mendaïten und beschuldigt frühere Gelehrte, dieselben «avec les Sabéens, adorateurs des astres» vermengt zu haben. Den Namen seiner «Zabiens» aber weiss er nicht genau zu erklären. Er fragt: bedeutet er der Etymologie nach Baptisten oder Apostaten oder Sterndiener?

Fast zwei Jahrhunderte waren verstrichen, seitdem Hottinger so wichtige Stellen aus einem Capitel des Fihrist über die Ssabier in Harrân mitgetheilt hatte, als es endlich einem Gelehrten einfiel, jenen Abschnitt vollständig zu übersetzen. Der berühmte Wiener Orientalist, v. Hammer-Purgstall, der uns während seines thätigen Lebens, so zu sagen, den mohammedani-

1) Abhandlungen zu der 2. Ausg. der «Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion». Von Christ. Friedr. v. Ammon. Leipzig 1838. p. 100.

2) Versuch einer Darstellung der Christologie des Koràns. Hamburg 1839. p. 21. 132; vgl. unten Bd. II. p. 571 f.

3) Les Nazoréens ou Mandai-Jahia, appelés ordinairement Zabiens etc. Par Léonard-Emile Burckhardt. Strasburg 1840. p. 6. 14–16.

schen Orient geistig erobert und zugänglich gemacht hat, arbeitete eine französische Uebersetzung von jenem Abschnitte aus, in welcher freilich manche Stellen unzugänglich blieben, da dem Uebersetzer nur eine einzige höchst mangelhaft geschriebene Handschrift vorlag. Die Commission des Journal asiatique hielt indessen den Gegenstand für «fort curieux» und nahm denselben auf[1]. Da es nicht in der Absicht des Hrn. v. Hammer gelegen hatte, historische Forschungen über jenen Abschnitt anzustellen, so beschränkte er sich in der «Note préliminaire» auf einige wenige Bemerkungen, von denen wir die hervorheben, dass jenes Capitel zwar nicht als ein treues Gemälde des religiösen Systems der alten Chaldäer, was es nach dem Fihrist sein sollte, zu betrachten wäre, jedoch interessante Aufschlüsse über die Lehre der mit den Chaldäern identificirten Ssabier während der drei ersten Jahrhunderte der Heg'erah gäbe. Die Nationalität und der Cultus der Ssabier werden indessen vom Uebersetzer nicht näher bestimmt.

Flügel scheint die Ssabier in Harrân für Christen zu halten; denn in seiner Dissertation über die arabischen Uebersetzer griechischer Werke gedenkt er auch der Ssabier und sagt[2] z. B. von dem ssabischen Gelehrten Thâbit ben Qorrah, der zur «secta Sabaeorum» in Harrân gehört und sich mit seiner Gemeinde in Folge dogmatischer Streitigkeiten entzweit habe: «a coetu et societate Christianorum remotus et exclusus est»[3]. Hinsichtlich seines Sohnes Sinân bemerkt er: «Ex Christiano minitantis Qâhirî imanitatem metuens factus est Mohammedanus»[4]. Der gelehrte Literarhistoriker, dessen anderweitige Verdienste nicht unsrer Anerkennung bedürfen, war übrigens weder

1) «Extraits du Fihrist, sur la religion des Sabéens». Troisième série, Tome XII. 1841. p. 246–272. — Schon in der Vorrede habe ich auseinandergesetzt, dass ich diesen Aufsatz erst kennen lernte, nachdem ich meine Untersuchungen über die Ssabier fast vollendet hatte.

2) Dissertatio de arabicis scriptorum graecorum interpretibus. Missenae 1841.

3) Vgl. unten Buch I, C. XIII, N. 1.

4) Vgl. Flügel l c. N. 2.

der Erste, noch der Letzte, der, durch die irrigen Vorstellungen der Theologen von den sogenannten Johannischristen verleitet, die Ssabier in Harrân für Christen ausgab.

Delitzsch[1] hat schon eingesehen, dass die Araber mit dem Namen Ssabier, الصابئة, das gesammte dem Sterndienst ergebene Heidenthum der Vorzeit bezeichnen. Er bemerkt aber auch zugleich, dass die arabischen und jüdischen Schriftsteller den Namen und die Characterzüge dieser Religionspartei einer Secte entnommen hätten, «die jedenfalls in der nachchristlichen Zeit, als das Heidenthum in eine Menge neugestalteter, wunderlich gemischter zum Theil vom Lichte der Offenbarung tingirter Parteien zerfiel, sich organisirte und ihre Astrologie zu einem philosophisch-astrologischen Systeme ausbildete, welches sie in mehreren, den vor Abraham lebenden Patriarchen zugeschriebenen Pseudographen entwickelten».

Eugène Sicé[2] erklärt das Wort Sabia, welches in einem Gesetzbuche der Mohammedaner in Dekan vorkommt, auf folgende Weise: «Par le mot sabia ou sabéen, on entend les anciens Arabes qui adoraient le feu. Ce mot ne signifie pas idolâtre, dans sa vraie acception»; denn mit solchen sich zu verbinden habe der Corân II, 220. ausdrücklich verboten. «C'est pourquoi il faut traduire sabia par hérétique».

Mein verehrter Lehrer Schmölders hat sich durch Herausgabe und Bearbeitung von Quellen zur Geschichte der Philosophie bei den Arabern so grosse Verdienste erworben, dass es unbillig wäre, bei ihm auch Aufklärungen über dunkle ethnographisch-historische Fragen zu suchen. Dies war die Aufgabe von Orientalisten, die vorzugsweise die Völkergeschichte Vorderasiens bearbeiteten. Zur Zeit, wo Schmölders seine werthvolle Schrift abfasste, waren aber überall noch so unhistorische oder halbwahre

1) In den Anmerkungen zu dem von ihm und Steinschneider herausgegebenen karaïtischen Buche עץ חיים des Aharon ben Eliah. Leipzig 1841. p. 326 f.

2) Journ. Asiat. 1841. T. XII. p. 231.

Ansichten über die Ssabier vorherrschend, dass es nicht befremden darf, wenn auch er den engeren und weiteren Begriff des Ssabismus bei den Arabern nicht einzusehen vermochte. Indessen ahnte Schmölders als specieller Kenner der Quellen der arabischen Philosophie sehr wohl, dass die Polemik, welche die Araber gegen den Ssabismus erhoben, vorzugsweise gegen die Harrânier (auch Harnaniter genannt) gerichtet war, wenn ihm auch die historische Entstehung derselben unbekannt blieb [1]).

Samuel Hirsch, der in einem langen Abschnitte in seinem Werke [2]) von dem «Sabäismus der heidnischen Semiten in Vorderasien» spricht und den «Sabäismus» ohne Weiteres als «die Religion der vorderasiatischen Semiten, der Chaldäer, Babylonier, Assyrer, Syrer, Philister, Phönicier, Ammoniter, Moabiter, Kanaaniter, Araber» u. s. w. bezeichnet, erklärt sich ebenfalls zu Gunsten der Ableitung von צבא השמים und bemerkt noch: «Man nennt diese Religion die sabäische, nach biblischem Sprachgebrauche, wo diese Völker als solche bezeichnet werden, die das צבא השמים, die himmlischen Heerschaaren, verehrten». Was er sonst über den «Sabäismus» sagt, will ich unerwähnt lassen; ich meinerseits liebe die fantasiereichen philosophischen Historiker nicht, die sich wenig oder gar nicht um die Quellen und deren Kritik kümmern, die es gar nicht einsehen wollen, dass die meisten Religionen der alten Welt aus sehr verschiedenen, oft sogar heterogenen Elementen zusammengesetzt sind, welche sehr oft ganz fern von einander liegenden Epochen angehören und welche durch geschichtliche Nothwendigkeit und nicht durch «Naturnothwendigkeit» sich gebildet haben. Aber jene Historiker wollen durchaus alles unter ein System bringen!

Wie bei den Orientalisten, so vererbten sich auch bei den Theologen von Generation zu Generation die alten verkehrten Ansichten über die Ssabier. Als Beleg führen wir nur eine Stelle

---

1) S. Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris 1842. p. 124.

2) Die Religionsphil. der Juden etc. Leipz 1842. p. 227–248; s. bes. p. 230.

aus dem Werke von Gieseler an, das unter den Bekennern der protestantischen Kirche sehr verbreitet ist. Er weiss, dass die Mendaïten sich nicht selbst «Zabier» nennen, sondern so nur von den Mohammedanern genannt werden. Zugleich aber schaltet er bei dem Namen der «Zabier» in einer Parenthese die Worte ein: «Sabaei, der Name wahrscheinlich von den Sterndeutern des Korân übergetragen». An einer andern Stelle versteht er unter Sabaei «die Sabäer oder Homeriten» des Philostorgius[1].

Unter den Gelehrten der Gegenwart hat kein zweiter dem Ssabismus ein regeres Interesse zugewandt, als der Begründer der wissenschaftlichen Geographie. Ritters ungewöhnliche Belesenheit zeigt sich auch in dem Abschnitte, welcher uns hier angeht. Wenn es ihm aber nicht möglich gewesen ist, sich in dem Chaos von Meinungen der Orientalisten über die verschiedenen Arten von Ssabiern zu orientiren, so wird man dies bei der Beschaffenheit der von ihm befragten Vorarbeiten sehr erklärlich finden. Immer aber muss anerkannt werden, dass Ritter mehr als irgend ein anderer Gelehrter die historische Bedeutung Harrâns und seiner heidnischen Bevölkerung erkannt hat. Unter Sabaismus versteht Ritter[2], wie so Viele, arabischen Sterndienst; doch weiss er, dass die arabischen Sabäer nicht mit den Ssabiern verwechselt werden dürfen. Die Ssabier in Harrân vermag er noch nicht von den Mendaïten zu sondern; allein er fordert ausdrücklich auf, die geschichtlichen Verhältnisse Harrâns näher zu erforschen, wo er freilich schon den Patriarchen Abraham mit Ssabiern verkehren lässt: «Was uns den Muth giebt, so Disparates in Raum, Zeit und Ideen, wie die weit aus einander wohnenden Schemsieh und Chusistanischen Sabier, wie die gestirnverehrenden Chaldäer zu Abraham's Zeit mit den

1) S. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. I. Bd. I. Abth. 4. Aufl. Bonn 1844. p. 76 u. 105; vgl. unten p. 92.

2) Die Erdkunde. 11. Theil. 2. Aufl. Berlin 1842. p. 291 ff.; besonders die «Anmerkung»: «Die Schemsieh oder Jacobitischen Christen in Mardin, Sonnenanbeter; die Sabier oder St. Johannischristen in Bassora oder Chusistan, Sternverehrer; die Secte der Harranier nach dem Fihrist im 10. Jahrh.», p. 299–315.

Mondanbetern der Cäsarenzeit, und den heutigen heimlichen Sonnenanbetern der Jakobiten und St. Johannischristen in Verbindung zu setzen, und unter einem Gesichtspunkt zusammenzufassen, um weitere Aufklärung dadurch zu gewinnen», ist — nach Ritter — besonders der Bericht im Fihrist, aus welchem er schon den Schluss zu ziehen geneigt ist, dass die genauere Kenntniss der Ssabier bei den Mohammedanern erst mit jenem Befehle el-Mâmûns zu beginnen scheine. Ungeachtet solcher einzelnen Lichtblicke, die wir bei Ritter bemerken, sah er sich doch genöthigt, «die schwierige Auseinandersetzung dieses durch Zeiten, Namen, Sprachen und ineinander fliessende Völkerculturen den Mythologen zu überlassen», die indessen bei den damaligen Vorarbeiten der Orientalisten schwerlich diese Aufgabe lösen konnten.

Auch unter neueren Reisenden herrschen die alten Meinungen über den Ssabismus noch vor, wie z. B. bei dem Baron Bode[1], der bei Gelegenheit der Schilderung seiner Zusammenkunft mit Mendaïten — Sabeans — in Persien sich dahin ausspricht: es wäre allgemein angenommen, — although I know not why, — dass die Ssabier der Gegenwart nicht verwechselt werden dürften mit den alten Ssabiern, «who worshipped the host of heaven in the times of Abraham, and to whom, among other passages in Scripture, that of the Prophet Joel III, 8. probably refers».

Ludwig Noack[2] setzt voraus, dass die bei den Mohammedanern vorkommenden Nachrichten über die Ssabier sich auf die vormohammedanischen Araber beziehen und so confundirt er natürlich alte Nachrichten, die sich z. B. auf Babylonier und Phönicier beziehen, mit solchen, die wir in sehr jungen orientalischen Quellen antreffen und die nichts Anderes als eine neuplatonische mit mohammedanischer Färbung dargestellte Auffassung des Heidenthums überhaupt enthalten. Auf falsche, miss-

1) Travels in Cusistan and Arabistan. Vol. II. London 1845. p. 171.

2) Mythologie und Offenbarung. Die Religion in ihrem Wesen, ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer absoluten Vollendung. Darmstadt 1845. Erster Theil. p. 172–188.

verstandene und unrichtige Quellen gestützt, bildet unser Philosoph aus denselben ein System des Sabäismus und will also durch die Vermengung der verschiedenartigsten Ideen, die mit einander in gar keinem Zusammenhange stehen und die aus den verschiedensten Zeiten herstammen, eine Lücke in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit ausfüllen. Es würde uns zu weit führen, wenn wir die völlige Kritiklosigkeit und die vielen Missverständnisse in dieser ganzen Abhandlung nachweisen wollten. Nur den Wunsch sprechen wir aus, dass dieselbe als Warnung für die Philosophen, besonders für die in Deutschland dienen möge. Ohne sich um die Kritik der Quellen, namentlich um die Zeit, aus der sie stammen, und die Wahrhaftigkeit ihrer Nachrichten zu kümmern, sinnen sie nach alter Weise luftige Phantasiegebilde aus und stellen Systeme über die geistige Entwicklung der Menschheit auf, die bei dem leisesten Hauch einer nüchternen Kritik in Staub zerrinnen. Schelling und Hegel haben nebst ihrer Schule dies bereits oft genug erlebt, wenn auch Noack, der sich zur Hegelschen Schule hinneigt, dies eben so wenig, wie manche seiner Geistesgenossen, begreifen dürfte.

Unter den neueren Vertretern der alttestamentlichen Exegese in der protestantischen Kirche nimmt Johann Georg Sommer, als ein Mann von Geist, Kenntnissen und ächt historischem Sinne eine ehrenvolle Stelle ein. In der sehr ausführlichen Abhandlung über «Rein und Unrein nach dem mosaischen Gesetz, mit besonderer Rücksicht auf den Unterschied reiner und unreiner Thiere» sucht er auch in der Geschichte der übrigen semitischen Völker mehr oder minder treffende Parallelen zu den Beobachtungen der Hebräer auf. Unter Anderen kommt er dabei[1]) auch auf die «Zabier oder Sabier, auch wohl Sabier genannt» zu sprechen. Als ein kritischer Gelehrter sah Sommer sehr wohl ein, dass es sehr schwierig wäre, zu einer sicheren Auffassung dieser Religionsgemeinschaft zu gelangen: diese Schwierigkeit liege in der Beschaffenheit der Quellen. An einer eigentlichen

1) Biblische Abhandlungen. 1. Bd. Bonn 1846. p 310–315.

kritischen Untersuchung — so behauptet Sommer in einer langen Note — fehle es gänzlich. Vor allem gelte es hier die verschiedenen Bedeutungen des Namens «Zabier» zu beachten; denn derselbe habe einen weiteren und engeren Sinn und im letzteren bezeichne er wiederum zweierlei. Im weiteren Sinne bedeute er dem Morgenländer so viel als Heiden, wie man aus Herbelot und Kämpfer ersehen könne. Im engeren Sinne werde erstlich die Secte der Mendaïten damit bezeichnet. Zweitens werden dann auch diejenigen, von welchen er in seiner Schrift handle, so benannt. «Doch dürfte der Name dieser beiden Religionsgemeinschaften eine verschiedene Ableitung haben». Der Name Ssabier, meint er ferner, welchen die Mendaïten führen, sei «wahrscheinlich» von ܨܒܐ = taufen — was wir aber lieber durch lustrare wiedergeben — herzuleiten; der Name der Sternanbeter im Corân und bei den Späteren sei dagegen von ﺻﺒﺄ, ssaba'a = exorta fuit stella abzuleiten und bezeichne somit die Diener des צְבָא הַשָּׁמַיִם. Was wir von der astronomischen oder astrologischen Natur der ssabischen Religion vernehmen, zeige nicht undeutliche Verwandtschaft mit der Religion der alten Babylonier und bestätige den von arabischen Geschichtschreibern behaupteten Zusammenhang der Ssabier mit den Chaldäern, wie denn auch der Name «Haraniter» öfters für Sabi (= stellarum cultor) gebraucht werde. Die Mehrdeutigkeit dieses Namens (nämlich Sabi) habe, wie leicht begreiflich, mancherlei Verwechslung und Verwirrung in älteren und neueren Berichten hervorgerufen, was um so eher geschehen konnte, da — wie Sommer irriger Weise glaubt — die Mendaïten auch in sachlicher Hinsicht manches Uebereinstimmende mit den Ssabiern hätten, für welche Chaldäa das Gebiet ihrer eigentlichen Entwicklung gewesen sei, aus dem sie wohl das meiste Material zu ihrem Religionsgebäude entnommen hätten. In dem Texte selbst fasst Sommer das Resultat seiner Untersuchungen kurz zusammen: Unter Ssabiern seien die Anhänger der von Babylon weit umher verbreiteten, auch zu den alten Arabern gelangten chaldäischen Religion, resp.

Sterndienstes zu verstehen, wesswegen sie auch Chaldäer und in Rücksicht auf ihr ehedem zu Harrân befindliches Hauptheiligthum Harrânier heissen. Sommers kritischer Versuch zeigt deutlich, dass auch die alttestamentlichen Exegeten der Gegenwart weder den Gedanken einer ssabischen Secte aufgeben, noch ein ehen können, dass die Harrânier Syrer und keineswegs Chaldäer waren, während doch die Sonderung des aramäischen Volksstammes in einen syrischen und chaldäischen Zweig von den Exegeten des A. T. öfters auf die Spitze getrieben wird.

Reinaud hat bis jetzt, gleich anderen grossen Orientalisten der Gegenwart, keine besondere Veranlassung gehabt, aus dem reichen Schatze seiner Belesenheit in gedruckten und handschriftlichen Werken der arabischen und persischen Literatur Aufschlüsse über die Ssabier und den Ssabismus zu geben. In seiner so lehrreichen Einleitung zu Abûlfedâ [1] kommt indessen eine Stelle vor, die wir hier nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen. Es ist von dem berühmten Astronomen des Mittelalters Albattânî die Rede, der in der Nähe von Harrân geboren war. «On sait que, de toute antiquité, Harran a été le siége d'un culte rendu aux astres et au feu: c'est le culte appelé sabéen. Albateny était sabéen, et il mourut dans cette religion. Toute sa vie se passa dans l'étude des astres». Dann heisst es, dass noch lange Zeit nach seinem Tode «il est parlé, dans les livres orientaux, des mathématiciens et des astronomes de l'école sabéenne». Hauptsächlich aus dem Grunde, weil die Autorität Reinauds eine so bedeutende ist und gegen uns citirt werden könnte, erlauben wir uns zu bemerken, dass unsere Untersuchungen über das, was die Ssabier in Harrân in religiöser Hinsicht characterisirt, zu andern Resultaten geführt haben. Recht sehr zu wünschen ist es aber, dass der berühmte Pariser Gelehrte unsere noch der Erweiterung bedürftigen Untersuchungen über die Mathematiker und Astronomen unter den Ssabiern durch Mittheilung von ganz unbekannten oder von uns übersehenen Quellen ergänze. Der men-

1) Géogr. d'Aboulféda. Tome I. Paris 1848. p. LXII. vgl. ib. CCCLXV. CCCLXXXIV.

daïschen Ssabier und der arabischen Sabäer — ebenfalls Sabéens von ihm und andern französischen Gelehrten genannt — gedenkt zwar Reinaud in seinem citirten Werke, jedoch ohne sie in Beziehung zu den Ssabiern in Harrân zu setzen.

In einer später erschienen Schrift[1] führt Reinaud eine Stelle aus Mas'ûdî an, wo es heisst, dass die Religion der Ssabier die älteste Asiens sei, und bemerkt dabei: «Le mot sabéisme est un terme vague et susceptible de différentes interprétions», ohne sich aber über das Wie und das Warum dieser verschiedenartigen Bedeutungen näher zu erklären. Doch schien es ihm, dass Mas'ûdi unter seinen Ssabiern in Indien die Buddhisten verstanden hätte, was manchmal in der That der Fall ist[2].

Der Culturhistoriker Gustav Klemm[3] hat über den Ssabismus keine besseren Begriffe als die seit zwei Jahrhunderten üblichen. Er meint, dass nach gewissen Berichten der Orientalen «der Sterndienst der älteste religiöse Cultus gewesen» sei. «Die Araber nennen diese Religion Zabiah, d. h. Verehrung des Heeres (der Sterne), und die Anhänger derselben Zabier. Die Heimath dieses Sterndienstes war Mesopotamien und von da aus gelangte derselbe nach Medien und Arabien, wo er sich erhielt». Zu diesen ungeschichtlichen Sätzen werden dann als Belege Quellen, wie Maimonides, Dimeschqî, Schahrastânî und Schriften über die fingirten Ssabier, die Harrânier, die Sabäer in Arabien und Mendaïten promiscue angeführt, zuletzt heisst es gar, dass «der Sabäismus namentlich desshalb von Bedeutung sei, weil aus demselben die Lehre Zoroasters hervorgegangen sei».

Der Archimandrit Israel in Charkow hat sich in einem apologetischen Werke veranlasst gesehen, auch des Ssabismus unter den falschen Religionen zu gedenken. Die heidnische Religion wird nach seiner Ansicht hauptsächlich repräsentirt: 1) durch

1) Mémoire géograph., hist. et scientif. sur l'Inde etc. Paris 1849, p. 91–92. (Extrait du tome XVIII. des Mémoires de l'Académie des Inscr. et bell. lett.).

2) Vgl. unten Cap. VIII.

3) Cultur-Geschichte der Menschheit. Nach den besten Quellen bearbeitet etc. 7. Bd. Das Morgenland. Leipzig 1849. p. 358–360. vgl. das. p. 415.

den (persischen) Dualismus, 2) durch den «Sabäismus», in welche Categorie die Verehrung von Menschen und der Glaube an die geheime Kraft der Götzenbilder gehöre und diese Art von Götzendienst sei besonders stark von den Sabäern, Griechen und Römern ausgeübt worden [1].

Wichelhaus, der seine Kräfte und sein Talent der leider noch so wenig bearbeiteten syrischen Literatur widmet, hat in einer sehr beachtungswerthen Schrift [2] die syrischen Ssabier mit den babylonischen (den Mendaïten) ohne alles Bedenken identificirt: «Sabaeorum, qui Carrhis potissimum habitabant sententias habes a Lorsbachio laudatas». Lorsbach's Aufsatz enthält aber nur Proben aus der Gnomologie der Mendaïten, wo Harrân's und der Harrânier mit keiner Sylbe gedacht wird [3].

In England hat der Colonel Chesney, des an der Spitze der bekannten Euphrat-Expedition stand, in seiner Reisebeschreibung [4] die alten Irrthümer nicht nur wiederholt, sondern sie noch durch neue Combinationen vermehrt. Auf seiner Reise war er an verschiedenen Orten mit Mendaïten zusammen gekommen, von denen er wusste, dass sie zu Pietro della Valle's Zeit von den Arabern Sabaens — so wenigstens anglisirt Chesney den Namen — genannt worden waren. In der Schilderung, welche Chesney von ihnen entwirft und wozu ihm der Interpret Rassam Materialien aus arabischen Handschriften geliefert hat, wird Alles, was die Araber des Mittelalters von den Mendaïten und den Ssabiern in Harrân aussagen, ohne alles Bedenken auf die Mendaïten der Gegenwart bezogen, welche sich noch immer des Genusses der Bohnen und des Kohls enthalten, gegen Mekka und die ägyptischen Pyramiden hohe Verehrung hegen

1) Обозрѣніе ложныхъ Религій etc. Харьковъ 1849. p. 10. «2) Сабеизмъ, къ которому принадлежитъ обожаніе людей и вѣра въ тайную силу идольскихъ изображеній. Этотъ родъ идолопоклонства былъ въ особенной силѣ у Сабеевъ, Грековъ и Римлянъ».

2) De novi Testamenti versione Syriaca antiqua. Halis 1850. p. 34 f. Not. 3.

3) S. Mus. f. bibl. u. orient. Lit. T. I.

4) The Expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris. By Lieut.-Colonel Chesney. Vol. I. London 1850. p. 111 f.

und nach Harrân, als ihrem (angeblichen) Ursitze, wandern sollen! Der Ansicht, dass sie von «Saba», dem Sohne Seth's, abstammen, pflichtet Chesney nicht bei, da sie seiner Ansicht nach eher von Scheba, dem Sohne der Ketura, abstammen. Wir wollen diese grossartige Vermengung von Zeiten und Stämmen bei den beiden Mitgliedern jener Expedition nicht näher bezeichnen; doch bemerken wir, dass man dabei jede Kenntniss der in Deutschland herrschenden kritischen Richtungen vermisst. Chesney's Bericht imponirte indessen selbst in Deutschland so sehr, dass eine weit verbreitete Zeitschrift[1], welche sonst mit Sachkenntniss und Tact redigirt wird, denselben in einer Uebersetzung mittheilte und durch die Worte einleitete, «dass die Secte der Mendaïten (also die Ssabier nach Chesney'schen Begriffen) sich aus einer nicht mehr zu ermittelnden Zeit herschreibe und jedenfalls über die christliche Zeit hinaufreiche».

Ein russischer Gelehrter, П. И. Б—ій, hat in einem in Moskau gedruckten Aufsatze über die Philosophie der Araber[2] auch seine Meinung über die Саввеи[3] abgegeben, die nach ihm eine arabische Secte von Sternanbetern repräsentiren und deren Glaubenssystem ein Gemisch von altägyptischen Ueberlieferungen, von pythagoräischer und gnostischer Philosophie gewesen sein soll. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Verfasser jenes Aufsatzes nach dem Vorgange so vieler europäischen Gelehrten die altarabischen Sabäer mit den Ssabiern der Araber und den heutigen Mendaïten identificirt hat.

1) Das Ausland. 1851.

2) Арабы и ихъ философія in dem Journal Москвитянинъ Jahrg. 1850. Часть III. Отд. III. p. 17.: «Нѣкоторыя философскія и религіозныя идеи, которыя Арабы соединяли съ понятіемъ о звѣздахъ, каковы главнымъ образомъ ..... были частною принадлежностію одной секты Савеевъ, вѣрованія которой представляютъ смѣсь преданій рдевне-Египетской, Пиѳагорейской и Гностической философіи».

3) Sawweer. Diese Schreibart erinnert auch an das kirchenslavische Савва (Σάβα).

Cap. III.

Ueber die Sabäer in Arabia felix.

Wir haben in dem vorangehenden Capitel nachgewiesen, dass viele europäische Gelehrte der früheren und der späteren Zeit, durch den ähnlichen Klang der Namen verleitet, unsere Ssabier mit den Sabäern in Arabia felix unter einander vermengt haben. Wir sehen uns daher genöthigt, über letztere einige Worte, nach den Berichten der Alten und den arabischen genealogischen Traditionen zu sagen, damit es einem Jeden einleuchtend werde, dass die Sabäer in Arabia felix von unsern Ssabiern in geographischer, ethnographischer und historischer Hinsicht total verschieden sind[1].

Die Σαβαῖοι der Griechen und Sabaei der Römer bildeten vormals eins der Hauptvölker des sogenannten glücklichen Arabiens, deren Hauptstadt Saba hiess und die im südlichen Küstenlande der arabischen Halbinsel lag. Sie trieben mit den Producten ihres Landes, vielleicht auch Indiens und Aethiopiens, einen lebhaften Handel und galten als das reichste und üppigste Volk der Erde. Die Alten haben viel von ihren mit Edelsteinen,

1) Wir müssen hier bemerken, dass wir das uns in diesem Werke vorgesteckte Ziel überschreiten würden, wenn wir hier ausführliche Untersuchungen über alle die Völkerschaften anstellen wollten, welche den Namen Sabäer führten oder vermöge ihrer Abstammung ihn führen könnten; unsere Absicht geht in diesem, wie in den beiden folgenden Capiteln nur dahin, den Leser mit der Sachlage im Allgemeinen bekannt zu machen.

Gold, Silber und Elfenbein reichlich geschmückten Häusern, von deren Säulengängen mit silbernen Capitälen und vergoldeten Schaften u. dgl. andern Dingen gefabelt[1]. Es scheint, dass der Name Sabäer im 4. Jahrhundert p. Chr. durch den Namen Himjariten in Hintergrund gedrängt wurde; denn Philostorgius erwähnt in seiner Kirchengeschichte die Sabäer in Arabia felix und sagt von ihnen[2] *τόδε τῶν Ἰνδῶν ἔθνος τοῦτο, Σάβα μὴν πάλαι, ἀπὸ τῆς Σάβα μητροπόλεως, τὰ νῦν δὲ Ὁμηρίτας καλεῖσθαι.* An einer anderen Stelle[3] spricht er von einer zur Bekehrung der Sabäer abgeschickten Gesandtschaft des Kaisers Constantius an die Sabäer und sagt ebenfalls: *διάπρεσβεύσεσθαι* (Constantius) *πρὸς τοὺς πάλαι μὴν Σαβαίους, νῦν δὲ Ὁμηρίτας καλουμένους.*

Die heilige Schrift kennt einige Völkerschaften verschiedener Abstammung, welche die Namen סְבָא, Sebâ, und שְׁבָא, Schebâ, führten und deren Wohnsitze theils in Afrika, theils in Arabien waren.

סְבָא, Sebâ, wird in der mosaischen Völkertafel[4] als der erste Sohn des Kûsch bezeichnet und im Jesaias[5] wird dieser Stamm neben Aegypten und Kûsch (Aethiopien) genannt. Da es hier nicht in unserer Absicht liegt, die Wohnsitze dieses Stammes näher anzugeben, so genügt das Gesagte, um nachzuweisen, dass derselbe in Aethiopien wohnte[6].

Die heilige Schrift kennt noch drei verschiedene Völkerschaften Namens שְׁבָא, Schebâ, und zwar einen Schebâ, Enkel des Kûsch von dessen viertem Sohne Ra'mah[7], ferner einen

1) Vgl. die Stellen der Alten über die Sabäer in Arabia felix bei Forbiger in Pauly's Real-Encycl. der class. Alterthumswissenschaft, Bd. VI. p. 613.

2) Hist. eccles. II, 6.

3) Ib. III, 4.

4) Gen. 10, 7.

5) 43, 3. u. 45, 14.

6) Vgl. Knobel, die Völkertafel der Genesis, Giessen 1850, p 250 f.; Quatremère im Journal des Savants für 1850 p. 167 ff.

7) Genesis 10, 7.

Schebâ, den zehnten Sohn des Jâqthan ben 'Eber[1], endlich einen Schebâ ben Jâqschan, Enkel des Patriarchen Abraham von der Qethûrah[2]. Die zuerst genannten kûschitischen Schabäer verweist Knobel[3] aus triftigen Gründen nach der Küste von 'Omân hin. Die Schabäer der zweiten Classe werden einstimmig mit den Sabäern der Alten und mit den Qa'hthâniden der Araber, deren Hauptsitze in Jemen waren, identificirt[4]. Die abrahamitischen Schabäer wohnten aller Wahrscheinlichkeit nach im nördlichen Arabien in der Nähe von Edomitis[5].

Die arabischen Genealogen leiten sämmtliche Bewohner Jemens von Sabâ ben Jaschg'ub ben Ja'rub ben Qa'hthân ben 'Abir (עבר der Schrift) ben Schâle'h ben Arfachschad ben Sâm ben Nu'h (Noa'h), her. Dieser Sabâ, der eigentlich Abd-Schems hiess und Sabâ von den vielen Gefangenen, die er während der Kriege gemacht hat, genannt wurde, hatte sieben Söhne, nämlich 'Himjar, Kahlân, 'Amrû, Asch'ar, Anmâr(?), 'Amilah und Murr(?), von denen folgende ächt arabische Stämme abstammen. Von 'Himjar stammten die 'Himjariten, zu denen folgende Stämme gerechnet werden: die Kelbîten, welche in Dumah-el-G'ôndâl, in Tabûk und in der Nähe von Damaskus wohnten, Bahrâ, 'Goheinah, die im nördlichen 'Heg'âz wohnten, Balî, Tanûch, die Benû-Salî'h, die Benû-Nahd u. dgl. andere Stämme. Von Kahlân leiten sich her die Stämme: el-Azd, Thaij, Mads'hig', Hamdân, Kendah, Morâd und Anmâr. Von Azd leiten sich folgende berühmte arabische Stämme her: Gaffân, der in Syrien wohnte, el-Aus, el-Chazrag', der in Medinah wohnte, Choza'ah, in der Nähe von Mekkah, Bariq, Daus, in der Nähe von 'Irâq wohnhaft, 'Atîk, Gâfiq u. dgl. andere Stämme. Von den übrigen Söhnen des Kahlân leiten

1) Ib. 10, 28. 2) Ib. 28, 3. 3) l. c. p. 265 f.

4) S. gleich unten u. vgl. Knobel l. c. p. 187 f.; vgl. auch über das Verhältniss der kûschitischen Sabäer zu den arabischen Schabäern: Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme. Paris 1847. Tom. I. p. 42 ff.

5) S. Hiob 1, 15. u. 6, 19. u. vgl. Knobel l. c. p. 267. u. Wahl, der Korân etc. Halle 1828. p. 346, Anmk.

sich ebenfalls eine grosse Anzahl arabischer Stämme her, von denen manche in 'Omân und manche in Heg'âz wohnten. Von 'Amrû leiten sich her die Stämme Lachm, von denen die Könige von 'Hîrah herstammen, und 'Godsâm. Von Asch'ar stammen die Aschа'riten ab. Von Anmâr, der nach Abûlfedâ ein Sohn des Kahlân ist, stammen die Tribus Chath'am und Bag'îlah ab. Von 'Amilah leiten sich die Benû 'Amilah her, die von Jemen ausgewandert sind und sich in der Nähe von Damaskus niedergelassen haben. Von Murr, den Abûlfedâ gar nicht kennt, habe ich keine Nachrichten bei arabischen Genealogen gefunden[1].

Alle diese Stämme, welche jemenitische Araber heissen, werden von dem erwähnten Sabâ hergeleitet, gehören zu den reinen Arabern im Gegensatze zu den Arabern, die in Arabien eingewandert sind[2], und stammen ursprünglich aus Jemen her. Ein Volk mit dem Collectivnamen Sabäer, das arabisch السبائية, es-Sabâijjah oder السبائيون, es-Sabâijjûn, heissen müsste, kommt meines Wissens nirgends vor, und die Nachkommen des Sabâ werden auch von den Arabern, so viel mir bekannt ist, niemals Sabäer, sondern اليمانيون, el-Jemânîjûn, Jemanen-

1) Vgl. Ibn Qotaibah كتاب المعارف, ed. Wüstenfeld, p. ١٢ u. bes. p. ٣٩ ff., Pococke, Spec. hist. Ar. p. 42 ff. u. p. 460 ff. ed. alt. — Als dieser Bogen schon gesetzt war, erhielt ich die genealogischen Tabellen von Wüstenfeld und bemerkte, dass derselbe in der Anordnung der jemenischen Stämme dem Ibn Qoteibah nicht gefolgt ist. Obgleich in Folge dessen meine Darstellung ja etwas modificirt werden müsste, so habe ich dennoch den Text unverändert gelassen, indem es sich dabei nur um Einzelnheiten handelt.

2) Die vormohammedanischen Araber werden eingetheilt in العرب العاربة, «eingeborene Araber» und العرب المستعربة, «arabisirte Araber», d. h. solche, die erst in einer späteren Zeit in Arabien eingewandert sind. Zu ersteren gehören die eben aufgezählten arabischen Stämme, Nachkommen des Sabâ ben Qa'hthân und die 'Gorhamiten, Nachkommen des 'Gorham ben Qa'hthân; zu letzteren gehören die eingewanderten Isma'eliten, angebliche Nachkommen des biblischen Isma'el, Sohnes des Patriarchen Abraham. S. Abûlfedâ bei Pococke l. c. p. 467 ff. und Causin de Perceval l. c. I, p. 6 ff.

ser genannt[1]. Ibn Qotaibah erwähnt eine schi'itische Secte, die sich von Abdallah ben *Sabâ* herleitet und er nennt diese Secte السبائية, es-Sabâijjah mit س, *s*[2]; man sieht also, dass von سبا, Sabâ, die Form السبائية, es-Sabâijjah, gebildet wird, und nicht الصابئون, ess-Ssâbîjûn, oder الصابية, ess-Ssâbîjah mit ص, *ss*, wie unsere Ssabier von den Mohammedanern genannt werden[3]. Die Behauptung, dass Mohammed aus Unwissenheit الصابيون, ess-Ssâbîjûn, mit السبائيون, es-Sabâijjûn, verwechselt habe, verdient keine Widerlegung.

Die Alten haben die Namen einiger einander ganz fern stehender Völker- und Genossenschaften aufbewahrt, die ebenfalls einen ähnlichen Klang haben, wie der Name Ssabier, und zwar die *Σαπαῖοι* oder *Σάπαιοι*, auch *Σάπαι* und *Σάπιοι*, eine Völkerschaft in Thracien am Gebirge Pangäus, zwischen dem See Bistonis und der Küste im Flussthale Gangas oder Gangites und den nach ihnen benannten sapäischen Pässen; dann ein Volk *Σαπαῖοι* in Aethiopien, südlich von Meroe[4]; endlich ein Volk *Σάβαι* in Karmanien[5], mit denen wohl die *Σαβαῖοι βωμοί* des Ptolomäus[6] auf einem Hügel an der Küste des caspischen Meeres in Verbindung stehen. Glücklicherweise sind diese Namen den Augen der Forscher über die Ssabier entgangen, sonst wäre wohl die Verwirrung noch grösser und die im vorigen Capitel auseinandergesetzte Geschichte derselben noch reichhaltiger geworden.

1) S. Hamzah Issfahâni's Ann. p. ١٣٢ Uebers. p. 96. u. vgl. Causin de Perceval l. c. p. 41, wo die Form Sabaiyya, wohl vom Verfasser selbst, nicht aber von den Arabern gebildet wurde.

2) l. c. ٣١٥٥

3) Diese Bemerkung ist blos für Nichtorientalisten; für Orientalisten ist sie ganz überflüssig.

4) Die Belege s. bei Forbiger l. c. p. 745.; vgl. Knobel l. c. p. 260.

5) Bei Dionys. Perieg. 1069.

6) VI, 2, 1.

Cap. IV.

Die phrygischen Saber und die samaritanischen Sebuäer des Epiphanius.

Während wir im vorigen Capitel dargethan haben, dass man ohne Grund die arabischen Sabäer in Arabia felix mit den Ssabiern vermengt hat, halten wir es jetzt für nöthig, von zwei religiösen Genossenschaften zu sprechen, deren Namen ebenfalls an den unserer Ssabier anklingt. Diese Assonanz ist aber gleichfalls für uns von keiner Bedeutung, da sowohl die Saber, als auch die Sebuäer in keiner näheren historischen Beziehung zu unsern Ssabiern stehen. Wir werden uns daher über die Einen, wie über die Andern ganz kurz fassen.

Die Saber, Σάβοι, sind phrygischen Ursprungs und nach Eustathius[1] wurden diejenigen, welche sich der Kybebe oder der Rhea gewidmet hatten, Σάβοι genannt. Um aber die völlige locale und historische Verschiedenheit dieser Σάβοι von unsern Ssabiern darzuthun, genügt es folgende Stelle des Stephanus Byzantinus s. v. Σάβοι anzuführen. Sie lautet: Σάβοι, ἔθνος Φρυγίας. λέγονται καὶ ἀντὶ τοῦ Βάκχοι παρὰ Φρυξίν. Wir verweisen noch auf den Art. Σάβοι im Lexicon des Harpocration und auf den Art. Sabazius von Georgii in Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft[2].

1) Ad Odyss. II. v. 16. ed. Lips. 1827—28.

2) Bd. VI. p. 615 ff. Stuttgart 1852.

Der Kirchenvater Epiphanius handelt in seinem grossen, gegen die Häretiker geschriebenen Werke von vier samaritanischen Secten, von denen die einen von ihm Sebuäer (Σεβουαῖοι) genannt werden. Das Characteristische dieser Secte besteht nach Epiphanius darin, dass sie die drei Hauptfeiertage der Juden zu einer andern Zeit feiern als diese, und zwar sollen sie das Osterfest am Anfange des Herbstes, das Pfingstfest am Ende desselben und das Laubhüttenfest zu derselben Zeit feiern, wann die Juden das Osterfest feiern[1].

Es ist hier nicht der Ort die Etymologie des Namens Σεβουαῖοι ausführlich zu erörtern, wahrscheinlich aber stammt derselbe von der Wurzel צבע.

Ein rabbinischer Schriftsteller aus der gaonitischen Periode, der in der Mitte des 8. Jahrh. p. Chr. im südlichen Chaldäa Vorsteher einer rabbinischen Hochschule war, R. Simeon aus Qâhîrah[2], spricht in seinem Werke Halakôt-Gedôlôt (Decisiones magnae), in der Abhandlung über Erbschaften, von den Gibeonitern und meint, dass dieselben eine Categorie mit israe-

1) S. Epiphan. adv. haeres. p. 29, ed. Colon. 1682 und vgl ib. St. Epiphanii Responsio ad epist. Acacii et Pauli gegen das Ende; vgl. Juynboll in seiner Ausgabe des Liber Josuae (Lugd. Batav. 1846. p. 119), wo er zwar der Sebuäer des Epiphanius gedenkt, ohne aber über dieselben nähere Auskunft zu geben. — Wahrscheinlich ist es mir, dass die von Hegesippus bei Eusebius unter andern jüdischen und samaritanischen Secten erwähnten Μασβωθαῖοι mit den Sebuäern des Epiphanius identisch sind; denn der Name Masbôthäer ist eigentlich nur die Participialform des Stammes, aus dem der Name Sebuäer gebildet wurde. Es ist indessen hier nicht der Ort, diese Untersuchung weiter zu verfolgen; vgl. Euseb. Pamph. hist. Eccles. ed. Heinichen, Lips. 1827, T. I, Liber IV, cap. 22, p. 384, Anmk. 8. u. p. 387, Anmk. 14, und Routh, Reliquiae sacrae sive auctorum fere iam perditorum quae supersunt. Ed. altera Oxonii, 1846, p. 265, wo var. lect. des Namens Μασβωθαῖοι angegeben und auch andere Kirchenhistoriker, welche dieser Secte gedenken, angeführt werden.

2) Dieses Werk wird auch von Manchen dem Gaôn R. Jehûdâï zugeschrieben, der ebenfalls um die Mitte des 8. Jahrhunderts lebte und Vorsteher einer rabbinischen Hochschule im südlichen Chaldäa war. In der That aber ist R. Simeon aus Qâhîrah der eigentliche Verfasser und nur einige Zusätze, die an ihrer aramäischen Färbung erkennbar sind, rühren von R. Jehûdâï und seiner Schule her; s. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, p. 56, Berlin 1832 u. Steinschneider in Ersch u. Grubers allgem. Encycl. der Wissenschaften, Sectio II, Bd. 27, p. 369.

litischen Bastarden bilden, so dass sie alle Gebote erfüllen müssen, man sich aber mit ihnen nicht verschwägern dürfe; dann heisst es bei ihm:

«Kûthäer, *Ssebûäer* (צבואי) und Schamaräer (Samaritaner) gehören zu einer Classe[1]. Kuthäer (heissen sie), weil San'herîb sie aus Kûthâ verbannt hat, Ssebûäer דצבעי נפשיהו בישראל שלא לשמה». Der Sinn dieser letzteren Stelle ist etwas dunkel, es kann nämlich heissen: «weil sie sich färben (d. h. sich fälschlich ausgeben) als Israeliten aus Heuchelei»[2]; denn צבועי «ein Gefärbter» ist im Talmud die gewöhnliche Bezeichnung für einen Heuchler. Dann aber kann es auch heissen: «weil sie sich, wie die Israeliten[3] aus Heuchelei untertauchen»[4]. Die Ausstossung

---

1) חד גיהר ניהרו; der Ausdruck גוהר, der im Talmud unseres Wissens nirgends vorkommt, ist offenbar das arabische جوهر, substantia, und scheint hier die Bedeutung: Species, Art, Classe zu haben.

2) שלא לשמה heisst wörtlich: «nicht ihretwegen», d. h. nicht aus Gottesfurcht, sondern blos zum Scheine und aus Heuchelei.

3) Demnach müsste man בישראל statt בישראל lesen.

4) Es war und ist noch jetzt zum Theil ein frommer Brauch bei den Juden, sich häufig nach Verunreinigungen zu baden, und zur Zeit des zweiten Tempels gab es sogar eine religiöse Genossenschaft unter den Juden, welche es sich zur Pflicht gemacht hatte, sich jeden Tag des Morgens zu baden und auch daher טובלי שחרית genannt wurden. Möglich ist es, dass diese Samariter desshalb von den Juden צבואי (= צבועי) genannt wurden, weil die Samariter überhaupt die von Moses angeordneten und von den Rabbinen abgeschafften Waschungen (in Folge von Verunreinigungen) noch jetzt beobachten. — Am wahrscheinlichsten ist es uns aber, dass der Name צבואי von einem Stifter dieser Secte gleichen Namens herrührt, wie etwa der Name der samaritanischen Secte der Dosithäer gleichfalls von einem Dositheus hergeleitet wird. Nach einer Tradition in den Pirqê de Rabbi Elî'ezer (Cap. 38), einem Buche, das wahrscheinlich erst am Anfange des 9. Jahrh. p. Chr. seine jetzige Gestalt erhalten hat (daselbst ist Cap. 30 von der Vermessung der Erde durch die Isma'ëliten die Rede, worunter vielleicht die unter dem Chalifen el-Mâmûn stattgefundene Gradmessung eines Meridians gemeint ist, vgl. Reinaud, Géogr. d'Aboulféda T. I. p. 44. Paris 1848), dem aber alte Midraschim zu Grunde liegen, hiessen die beiden Priester, welche der König von Assyrien nach Samarien zur Belehrung der daselbst wohnenden, von ihm aus Babylon, Kûthâ und andern Städten exilirten Völkerschaften gesandt hat (vgl. II. König. 17 27), R. Sabijâ und R. Dosithâï (ר סבייא und ר' דוסתאי). Diese Nachricht ist offenbar nicht aus der Luft gegriffen; denn bekanntlich existirte

des ע in צבוא nach dieser Etymologie darf aber nicht befremden, denn dies war, wie es scheint, auch in dem von den Juden Chaldäa's gesprochenen Dialecte ganz gewöhnlich. Um eins unter vielen Beispielen anzuführen, bemerken wir, dass im Talmud[1] ausdrücklich גובאי, Gûbâï, durch גבעונאי, Gib'ônâï, Gibeoniter, erklärt wird, wo also ebenfalls das ע ausgestossen wurde[2].

Woher aber auch die Namen *Σεβουαῖοι, Μασβωθαῖοι* und צבואי abzuleiten sein mögen, offenbar sind alle diese drei Namen führenden Secten identisch und zwar bildeten sie irgend eine ältere oder jüngere religiöse Genossenschaft unter den Samaritanern, die mit unsern Ssabiern gar nichts gemein haben.

---

wirklich unter den Samaritanern eine Secte, Dositheer genannt, die sich von einem Dositheus herleitet (s. Hegesipp. ap. Euseb. hist. Eccl. l. c. und Epiphan. adv. haeres. p. 30 u. vgl. Schahrastâni, كتاب الملل والنحل, ed. Cureton, London 1842. T. I, p. IV. und in Haarbrücker's Uebersetzung, Leipzig 1848. Bd. I. p. 258). Es gab also jedenfalls unter den Samaritanern einen Lehrer Namens Dositheus (דוסתאי), und ich vermuthe, dass die Secte der צבואי (= צבועי) von dem zweiten in der rabbinischen Tradition erwähnten samaritanischen Gelehrten סבריא, Sabtjâ, vielleicht סבויא, Sebûjâ, abzuleiten sei, und dass die Juden absichtlich das von סבריא, Sebûjâ, abgeleitete Nomen gentile סבואי, Sebûaï, in צבואי, Ssebûaï, geändert haben, weil letzteres (צבועי = צבואי) die gewöhnliche Bezeichnung für Heuchler und falsche Menschen ist.

1) Tract. Qidûschin fol. 70 b.

2) Vgl. das folg. Capitel p. 111 f.

Cap. V.

Ueber die babylonischen Ssabier im Corân oder die Mendaïten.

Wir haben in den beiden letzten Capiteln von einigen Völkerschaften und einigen religiösen Genossenschaften gehandelt, deren Namen an den der Ssabier zwar anklingt, die aber dennoch zu denselben in gar keiner Beziehung stehen. Jetzt wollen wir noch von einer andern religiösen Genossenschaft handeln, deren Namen mit dem der späteren Heiden in Harrân völlig identisch ist und die überhaupt auf das Entstehen und die Entwicklung des Begriffs Ssabismus einen grossen Einfluss, wenn auch nur mittelbar, ausgeübt, aber dennoch mit unsern Ssabiern in Harrân in gar keiner Verbindung gestanden hat. Wir meinen die Mendaïten oder die fälschlich sogenannten Johannischristen[1], welche von den Mohammedanern eigentlich und ursprünglich allein «Ssabier» genannt wurden und auch jetzt noch so bei ihnen heissen. Im Voraus sei aber hier bemerkt, dass es durchaus nicht unsere

1) Diese Benennung rührt von den portugiesischen Seefahrern des 17. Jahrh. her, die sich durch den aus sehr verschiedenartigen orientalischen Elementen bestehenden Cultus der Mendaïten verleiten liessen, dieselben für Christen auszugeben. Die Mendaïten selbst haben sich, wie namentlich de Sacy und andere dargethan haben, nie Johannischristen genannt, so dass schon Kopp (in s. Bildern u. Schriften der Vorzeit, Mannh. 1821. II. p. 327) die Gelehrten aufforderte, jenen Namen «wenigstens um der Schwachen willen» nicht ferner zu gebrauchen, weil dies «zu den grössten Missverständnissen» Anlass geben könnte.

Absicht ist, eine erschöpfende Abhandlung über die Mendaïten zu liefern, wozu wir nicht die nöthigen Studien gemacht haben; der Mendaïsmus als solcher und seine eigenthümliche historische Entwicklung, die überhaupt ohne ein genaues Studium der chaldäischen Religionsalterthümer, des spätern Parsismus und des Gnosticismus schwerlich verständlich sein dürfte, liegt durchaus ausserhalb des Planes unserer Arbeit. In Folge dessen haben wir die Mendaïten nur in so weit in den Kreis unserer Untersuchung gezogen, als dies zur Aufhellung des eigentlichen Gegenstandes derselben, namentlich des Namens und des geschichtlichen Auftretens der syrischen Ssabier im 9. Jahrh. und überhaupt einstweilen noch zur Orientirung der Leser unumgänglich sein dürfte. Zunächst muss es uns darauf ankommen, für das richtige Verständniss der arabischen Quellen einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen. Diesen finden wir eben am natürlichsten in jenem Schriftwerke, in welchem der Ssabier zuerst gedacht wird, nämlich im Corân. Nach einer genauen Interpretation jener corânischen Verse werden wir, wenn auch in aller Kürze, nachweisen, welcher Genossenschaft die Mohammedaner der ersten drei Jahrhunderte der Hegerah den Namen Ssabier beigelegt haben. Endlich werden wir die mohammedanischen Nachrichten über die Nationalität, die Religion und die Wohnsize der corânischen Ssabier, d. h. der Mendaïten, mittheilen und besprechen. Vermittelst dieser Untersuchungen wollen wir dann nachweisen, dass die Mohammedaner, von Mohammed bis auf die Traditionslehrer, welche um die Zeit des Chalifen el-Mâmûn oder etwa bis gegen die Mitte des 3. Jahrh. d. H. (9. p. Chr.) gelebt haben, unter Ssabiern nur die Mendaïten verstanden und dass sie dieselben ziemlich genau gekannt haben.

Mitten in einer langen von Mohammed an die Juden gerichteten Strafpredigt kommt im Corân (Sûreh II, 59) folgender Vers vor, der mit dem Vorangehenden und dem Folgenden in fast gar keinem Zusammenhange steht:

إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَٱلَّذِينَ هَادُوا وَٱلنَّصَارَى وَٱلصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِٱللَّهِ

63090

وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

«Hingegen werden die Gläubigen, sie mögen Juden, Christen oder *Ssabier* sein, wenn sie nur an Gott glauben und an den jüngsten Tag und thun, was Recht ist, Belohnung finden bei ihrem Herrn; weder Furcht noch Traurigkeit soll sie quälen». An einer andern Stelle (Sûreh V, 73) kommt dieser Vers mitten in einer Strafpredigt an die Schriftbesitzer (d. h. Juden und Christen, welche eine geoffenbarte Religion besitzen) wörtlich wieder vor, wo blos anstatt: «Christen oder Ssabier», umgekehrt «Ssabier oder Christen» gesetzt ist, und wo im arabischen Texte die Pluralform الصابئون (ess-Ssâbîjûn, vom Sing. ess-Ssâbî) statt الصابئين (ess-Ssabiîn) steht, was übrigens auf den Sinn gar keinen Einfluss hat.

An einer dritten Stelle (Sûreh XXII, 17) kommt folgender Vers vor, der ebenfalls in keinem engen Zusammenhang mit dem Vorangehenden und dem Folgenden steht:

إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَٱلَّذِينَ هَادُوا وَٱلصَّابِئِينَ وَٱلنَّصَارَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ

«Wahrlich am Tage der Auferstehung wird Gott zwischen den Gläubigen, den Juden, *Ssabiern*, Christen, Magiern und Polytheisten (oder Götzendienern) unterscheiden».

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Mohammed an den angeführten Stellen unter Ssabiern keine absolute Heiden gemeint haben kann, was die Mohammedaner der späteren Zeit sehr oft darunter verstanden haben. Folgende Gründe sprechen für unsere Ansicht: Mohammed nennt die Heiden überall nie anders als مشركون, Moschrikûn, d. h. Polytheisten, und auch

die späteren Mohammedaner bis etwa zum Anfange des 10. Jahrhunderts p. Chr., und zuweilen auch später, bezeichnen die Heiden immer durch عبدة الكواكب, 'Abadah el-Kawâkib, عبدة الاصنام, 'Abadah el-Assnâm, und عبدة الاوثان, 'Abadah el-Auth'ân, Planeten-, Götzen- und Bilderdiener. الصابيون, ess-Ssabî'ûn, Ssabier, kann also hier nicht die spätere Bedeutung: «Heiden» haben; denn dafür würde Mohammed, wie sonst überall, ein anderes Wort, und zwar مشركون, Moschrikûn, gebraucht haben. Ferner, gegen Heiden wüthet Mohammed auf alle mögliche Weise. Auch hat er es seinen Anhängern zur ersten Pflicht gemacht, sie mit Feuer und Schwerdt auszurotten oder zur Annahme des Islâm zu zwingen, so dass an jener Stelle gar nicht an eine Gleichstellung der Heiden mit den Gläubigen gedacht werden kann. Solche Concessionen machte Mohammed blos den monotheistischen Schriftbesitzern, اهل الكتاب, Ahl-el-Kitâb, d. h. den Christen und Juden, welche von Gott geoffenbarte Schriften besitzen, keineswegs aber den Heiden. Mohammed erwähnt endlich in dem zuletzt angeführten Verse die Polytheisten — d. h. bei ihm Heiden überhaupt — neben den Ssabiern, folglich sind diese in den Augen Mohammeds keine Heiden *κατ' ἐξοχήν*, wie bei den späteren Mohammedanern. Irgend eine heidnische Genossenschaft, wie die späteren Ssabier in Harrân, kann Mohammed hier gleichfalls nicht gemeint haben; denn Heiden, die nur an einen einzigen Gott glauben — und dies sollte, wenigstens nach Mohammed, bei den Ssabiern der Fall sein —, sind keine solche mehr. An ein philosophisches Heidenthum mit einem Monotheismus an der Spitze, wie es mit so vieler, im Grunde falscher Ostentation von einem Plotin, Porphyrius, Jamblichus und Consorten verkündigt wurde, hat Mohammed sicher nicht gedacht. Die Ansicht von Sylvestre de Sacy[1], dass Mohammed hier von den «sectateurs de cette sorte de religion naturelle, assez analogue au magisme, qui offre ses hommages et adresse ses

1) Journal des Savans, Juin 1819, p. 347.

prières aux génies qui président aux corps celestes et à l'ordre de l'univers» spreche, kann hier nicht in Betracht kommen, weil eine solche «sorte de religion« nur in der Phantasie der europäischen Gelehrten, niemals aber in der Wirklichkeit existirt hat. Mohammed hat also offenbar hier eine solche Secte im Auge gehabt, deren Repräsentanten er wenigstens nicht für absolute Heiden gehalten hat. Ist dies der Fall, so kann er an keine andere religiöse Genossenschaft gedacht haben, als an die Mendaïten, welche damals zum Theil im nordöstlichen Arabien wohnten und von den Mohammedanern von jeher nnd noch jetzt Ssabier genannt werden. Diese Annahme kann durch die Zweifel des berühmten Sylv. de Sacy[1] nicht entkräftet werden, da dieselbe auf glaubwürdigen Quellen beruht[2].

Viele europäische Gelehrte, wie z. B. Abrahamus Ecchellensis[3], Maracci[4], Wolf[5], May[6], Michaelis[7], Walch[8], Wahl[9] und Andere[10] haben sich längst dahin ausgesprochen, dass unter den Ssabiern des Coràns keine andere als die Mendaïten oder die fälschlich sogenannten Johannischristen gemeint seien.

Auch die ältesten und berühmtesten mohammedanischen Tra-

1) Vgl. l. c. p. 348 f.

2) S. unten Cap. VIII. u. Bd. II. p. 505 f. u. 555 ff.

3) De origine nominis Papae etc. pars alt. Romae 1660, p. 310 ff.

4) Siehe oben Cap. II, p. 42 u. ib. Anmk. 3.

5) Dissertatio de Zabaeis §. 5 f. 6) Dissertatio de Zab. §. 5 f.

7) In den Zusätzen zu Edm. Castelli Lexicon Syriacum, Göttingen 1788, p. 749 f. bemerkt Michaelis: «Arabes quidem صبيين (صابئين) eos (Mandaeos) vocant, mentionemque eorum in Corano Muhammedes fecit, inter illos, qui vitam aeternam sint obtenturi, modo bona opera faciant, Christianos, Judaeos et Sabios numerans. Nomen idem Arabibus et idololatras significans, sed tum referendum ad צבא השמים exercitum, quem colant, coeli. Ergo duplices valde distingue Sabios, 1) idololatras, quos Muhammedes non potest non damnare, et 2) Mendaeos». Vgl oben Cap. II. p. 56 ff., wo die eben angeführte Stelle aus Versehen nicht mitgetheilt wurde.

8) Observatt. de Sabaeis, in den Coment. Soc. Reg. scient. Gotting. Vol. II. 1782.

9) In seiner Corânübersetzung p. 12, Anmk. f.

10) Vgl. oben Cap. II. an verschiedenen Stellen.

ditionslehrer und Corânerklärer, — von denen die meisten in Bassrah und Wâsith, wo vorzugsweise die Mendaïten wohnten[1], oder nicht unweit dieser zwei Städte lebten —, von der nächsten Zeit nach Mohammed bis etwa zur Mitte des 3. Jahrh. der Heg'erah (9. p. Chr.), haben die Ssabier des Coràns mehr oder minder bestimmt für Schriftbesitzer ausgegeben, mithin den zu tolerirenden Christen und Juden gleichgestellt, und haben sie überhaupt immer so characterisirt, dass man nicht umhin kann, in ihnen die Mendaïten zu erkennen. Ja selbst der bei weitem überwiegende Theil der späteren Corânerklärer fasste die Ssabier des Coràns auf dieselbe Weise, wie die eben erwähnten älteren Lehrer des Islâm auf, nur dass unter den Späteren, die zu einer Zeit lebten, wo es zwei verschiedene Arten von Ssabiern gab, einige Wenige den strengen Unterschied zwischen den corânischen Ssabiern und den harrânischen nicht kannten und daher sie mit einander verwechselten. Ja diese späteren Autoren haben sogar, durch die Doppelgestalt der Ssabier irregeführt, die richtigen Ansichten der älteren Lehrer, die nur eine Classe von Ssabiern kannten, oft entstellt. Wir werden dieses Alles weiter unten im achten Capitel, wo wir über die Entwicklung der Begriffe «Ssabier und Ssabismus» handeln werden, auf positivem Wege nachweisen.

Die älteren mohammedanischen Schriftsteller gedenken nicht selten der Mendaïten unter dem Namen Ssabier und wissen sie wohl von den harrânischen Ssabiern zu unterscheiden.

Der erste uns bekannte arabische Schriftsteller, welcher die Mendaïten erwähnt, ist der Bearbeiter der *agricultura Nabathaeorum* Abû-Bekr Ibn Wa'hschîjah — schrieb 291 (903) —. Bei Gelegenheit der Beschreibung des Tammûz-Festes sagt er nämlich, dass die babylonischen und harrânischen Ssabier den Tammûz beweinen u. s. w.[2]; unter erstern versteht er aber die Mendaïten, die wirklich in Babylonien ihre Wohnsitze hatten, wie wir dies sogleich sehen werden.

Ihrer Nationalität nach bezeichnet sie auch Mas'ûdî (st. 345=

1) Vgl. weiter unten.

2) S. unten Bd. II. p. 607.

958)[1] als Chaldäer oder Babylonier oder als einen Ueberrest der Chaldäer oder Babylonier, und als ihren Wohnsitz nennt er die Sumpfdistricte zwischen Wâsith und Bassrah oder, wie er sich an einer anderen Stelle ausdrückt: «in Wâsith und in Bassrah um die Sümpfe und die Landseen». Er sagt von ihnen, dass sie von den harrânischen Ssabiern hinsichtlich ihrer Religion und ihrer Wohnsitze verschieden sind und dass sie sich beim Gebete nach dem Nordpol gegen das Zeichen des Steinbocks richten[2]. Mas'ûdî ist der einzige uns bekannte arabische Schriftsteller, der die Mendaïten oder die Ssabier des Coràns el-Kîmâriûn nennt[3]. Einstweilen ist es noch sehr schwierig, die Ursache anzugeben, warum die Mendaïten diesen Namen führten, und dessen Etymologie nachzuweisen. Wir erlauben uns daher nur einige Vermuthungen darüber aufzustellen. Einen Anklang an den Namen Kîmâriûn fänden wir in der Benennung *Καμαρῖνα*, wo nach der Angabe des Eupolemus[4] Abraham vor dem Antritt seiner Wanderung gelebt haben soll; doch legen wir auf diese scheinbare Uebereinstimmung um so weniger Gewicht, da wir nicht einmal wissen, welcher der semitischen Aspiraten das griechische *κ* vertritt. An die von mohammedanischen Schriftstellern oft erwähnte Secte der Magier, Namens el-Kajûmarthîjah (الكيومرثية), die nach dem Fürsten Kajûmarth (كيومرث), dem Adam der Perser, so genannt sein soll[5], ist hier sicher nicht zu denken; denn obgleich die Mendaïten diesen Kajûmarth unter dem Namen Gaimûrath (جيمورث) kennen[6], so nimmt er doch bei ihnen gar keine so bedeutende Stellung ein, dass sie nach ihm benannt sein sollten. Ausserdem kann auch der Name Kîmâriûn schwerlich aus Kajûmarth entstanden sein. Wahrscheinlich aber ist der

1) Vgl. unten Bd. II. p. xv f.

2) Siehe Bd. II, p. 376 u. 378 u. vgl. Journ. As. Ser. II. Bd. XV. 1835. p. 412.

3) Siehe Bd. II, p. 374. 376. u. 377. vgl. ib. die Anmk. 43 zu Text Nr. II.

4) Bei Euseb. praepr. ev. IX, 17.

5) Siehe Schahrastânî l. c. p. ١٨٣ u. bei Haarbrücker l. c. I. p. 276 f., vgl. Hamzae Ispah. Ann. ed. Gottwaldt, Leipz. 1844—48. p. ١٣ u. in d. Uebers. p. 9.

6) Siehe Norbergs Onom. zum Cod. Nas. p. 148

Name Kîmâriûn gar nicht semitisch. Schon Lorsbach hat dargethan, dass nicht nur in die Mundart der Mendaïten viele persische Wörter eingedrungen sind, sondern, dass auch in ihrem Cultus und ihrem Religionssystem verschiedene persische Gebräuche und Anschauungen sich erkennen lassen. Wir werden unten diese Annahme durch neue Quellen bestätigen, aus denen hervorgeht, dass jenes persische Element bei den Mendaïten wahrscheinlich schon am Ende des ersten Jahrhunderts p. Chr. Eingang fand. Unter den Wörtern, welche auf einen persischen Ursprung eines beträchtlichen Theils der religiösen Terminologie der Mendaïten hinweisen, sind für uns besonders diejenigen bemerkenswerth, welche religiöse Kleidungsstücke bezeichnen. Bekanntlich war im Cultus der alten Inder und Perser der heilige Gürtel oder die heilige Schnur ein Gegenstand von besonderer Wichtigkeit. Bei beiden auch in religiöser Hinsicht nahe verwandten Völkern geschah, wie bis auf den heutigen Tag bei den Ueberresten der Parsen, die Aufnahme in den heiligen Verband durch Bekleidung mit jenem Gürtel. In der Sprache der Avesta führt derselbe den Namen Kamara (neupersisch كمر, Kemer) und Kosti[1]. Beide Ausdrücke kommen nicht nur in einer fast buchstäblich ähnlichen Form in den Schriften der Mendaïten vor[2], sondern ihr heiliger Gürtel scheint bis auf diesen Augenblick ein und dieselbe religiöse Bedeutung zu haben.

Wellsted[3] erzählt nämlich von einem Parsi, welcher von In-

1) Siehe Avesta, übersetzt von Spiegel Bd. I. p. 8. f. 172. u. 205. Leipz. 1852, Burnouf, Etudes sur les textes zends. Paris 1850. p. 341 u. 354. Pott, Kurdische Studien in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. III. p. 59. und dessen Zigeuner Bd. II. p. 219. und vgl. Norberg, Lexid. cod. Nas. p. 216. Art. قمرو, qamrô, cingulum, baltheus, ein Wort, welches keine semitische Etymologie hat.

2) Die Uebereinstimmung der Benennungen mehrerer religiösen Kleidungsstücke der Mendaïten mit denen der alten Perser erkannte zuerst Lorsbach, s. Marburger theologische Nachrichten, 1807, Nr. 52. u. vgl. Gazophylacium linguae Persarum, Authore Angelo a S. Joseph. Amstelodami 1684. p. 392.

3) Travels to the City of the Caliphs etc. London 1840. Vol. I. p. 316. 317 (vgl. Ritter, Erdkunde. Bd. XI. p. 755): At Hit a few Sabeans reside ... they are

dien nach Balch wallfahrtete und auf seiner Rückwanderung seine heilige Schnur verloren hatte, dass er sich von einem Priester der Mendaïten in 'Hît eine andere Schnur einweihen liess. Kîmâriûn würde demnach, wenn es von jenem Kamara herkäme, «die Gürtelträger» heissen. Möglich ist es übrigens auch, dass Kîmâr der Name irgend eines aramäischen oder babylonischen Stammes ist, von dem die Mendaïten abstammten. Wenn man Rawlinsons neusten Entzifferungen der assyrischen Keilinschriften trauen darf, so gab es in Mesopotamien einen Stamm Namens Chamran, der nebst andern mesopotamischen Stämmen vom assyrischen König San'herib unterjocht wurde[1]. Der Name Kîmâriûn kann übrigens auch von einem Stamme oder Orte Kima abgeleitet werden; denn die Araber scheinen bei der Bildung der Nomina gentilia der babylonischen Stämme ein ر, r, eingeschoben zu haben, und so nennen sie den Stamm, welche in Kûth'â, كوثى, in Chaldâa wohnte, الكوثاريون, el-Kûth'âriûn, die Kuthäer[2]. Es darf übrigens hier nicht unbemerkt bleiben, dass unter den verschiedenen Lesarten, welche die Handschriften uns für den Namen el-Kîmâriûn bieten, sich auch eine — allerdings isolirt stehende — findet, welche الكساريون, el-Kesâriûn lautet, und es könnte sein, dass dieser Name von dem Stifter der Secte der Mendaïten, der bald Elkesaï, Elxaï und Elxa, bald Elchasaï und El'hasai'h genannt wird[3], abzuleiten sei. Aber diese Lesart steht, wie bemerkt, ganz isolirt da und könnte eher aus den, aus الكيماريون, el-Kîmariûn, corrumpirten Lesarten entstanden sein, als umgekehrt.

---

called Christians of St. John, but in reality I conceive them to be idolaters; externally, either Christians or Mahomedans, according as it may serve their purpose.

One singular circumstance, however, came to my knowledge. A Parsee, who had strayed from India to Balkh, and was on his return, had lost his sacred cord, which he permitted a Subhee priest to replace. Does not this argue some connexion between their religious persuasions?

1) Siehe Rawlinson, Outline of the history of Assyria etc. London 1852, p. 19.

2) Siehe Dimeschqî unten Bd. II, p. 414. u. vgl. Journ. As. Serie II, 1835. Bd. XV, p. 109.

3) Vgl. unten p. 112 ff. wo dies nachgewiesen werden wird.

Ein etwas jüngerer mohammedanischer Historiker, der sein Werk 350 (961) beendigt hat, Hamzah Issfahânî, sagt, dass die wirklichen Ssabier, — الصابئون فى الحقيقة, d. h. die Ssabier des Coràns im Gegensatze zu den Pseudossabiern in Harrân[1], — eine christliche Secte wären, «welche zwischen der Wüste und den Sümpfen wohnen, von der Masse der Christen dissentiren und zu den Häretikern derselben gerechnet werden»[2].

Ungefähr dasselbe sagt ein fast gleichzeitiger Schriftsteller von Hamzah Issfahânî, nämlich Abû-Abdallah el-Chowârezmî, der von jenem, wie es scheint, unabhängig war[3].

Ausführlichere und höchst merkwürdige Nachrichten, die auch für die Geschichte einer sehr berühmten oder vielmehr berüchtigten gnostischen Secte von Wichtigkeit sind, theilt uns der Verfasser des Fihrist el-'Ulûm, Mohammed ben Ishaq en-Nedîm mit[4]. Dieser Autor handelt zuerst ausführlich von den harrânischen Ssabiern in einem besonderen Capitel[5] und spricht in den folgenden Capiteln von den Dualisten. Unter dieser Rubrik handelt er zuerst von den Manichäern[6], dann aber von den Daissâniern (Bardesanern) und Marcioniten, worauf er dann von einer Secte,

1) Vgl. unten Cap. VIII, wo wir die Richtigkeit dieser Erklärung nachweisen werden.

2) Siehe Bd. II. p. 505. u. vgl. ib. die Anmkn. 2. u. 10. zu diesem Texte.

3) Siehe Bd. II. Text XI. p. 506 u. vgl. ib. Anmk. 2 zu diesem Texte.

4) Ueber diesen Schriftsteller, der 377 (987) schrieb, vgl. Bd. II. p. xvi ff.

5) Siehe Bd. II. Text I. p. 1—52.

6) Der unermüdliche Nestor der Orientalisten, v. Hammer-Purgstall, hat schon i. J. 1840 im 90. Bande der Wiener Jahrbücher p. 10—26 diese so wichtige Abhandlung fast ganz vollständig (leider aber nach einer sehr corrumpirten Handschrift) in deutscher Uebersetzung mitgetheilt. Hätte Hr. Prof. Ferd. Baur diese Abhandlung gekannt, so würde er sicher nicht gesagt haben, dass «die Orientalen über die Lehre Mani's im Grunde nichts von Bedeutung mittheilen» (Baur, das manichäische Religionssyst. Tübingen 1831, p. 5. vgl. Spiegel's Avesta p. 30). Es ist zu bedauern, dass diese schon seit 13 Jahren zugänglich gemachte wichtige Abhandlung von den Gelehrten unberücksichtigt geblieben ist, und es wäre eine verdienstliche Arbeit, dieses Capitel nach einer Collation der vier Handschriften in Wien, Leiden und Paris, mit einer Uebersetzung vollständig zu ediren.

die er Mogtasilah, المغتسلة, die sich Waschenden[1] nennt, spricht. Diese Mogtasilah nennt er ausdrücklich صابة البطايح, Ssâbah el-Bathâï'h oder صابية البطايح, Ssâbîjah el-Bathâï'h, die Ssabier der Sümpfe, d. h. der Sumpfdistricte zwischen der arabischen Wüste, dem untern Euphrat und dem Tigris[2].

Diese Mogtasilah, die en-Nedîm zu den Dualisten rechnet und ausdrücklich Ssabier nennt, sind also nach dieser Angabe in Betreff ihrer Wohnsitze mit den Mendaïten oder Ssabiern des Coràns, die bekanntlich ebenfalls in dieser Gegend ihre Wohnsitze hatten und noch haben, vollkommen identisch.

En-Nedîm berichtet ferner von ihnen[3]: sie behaupten, dass man sich oft waschen müsse. Er fügt zugleich hinzu, dass sie in der That Alles waschen, was sie essen. Dieser häufigen Waschungen oder Lustrationen (*καθαρισμοί*) wegen führen sie auch bei ihm den Namen el-Mogtasilah, die sich Waschenden. Jene Nachricht en-Nedîms bestätigt zugleich vollkommen die Richtigkeit der von Norberg, Michaelis und andern Gelehrten aufgestellten Etymologie des Namens صابيون, Sabîjûn, die Ssabier, von der Wurzel צבע. טבע heisst hebräisch ursprünglich eintauchen, dann Etwas in eine weiche bildsame Materie eindrücken, daher: siegeln; *intrans.* eingetaucht werden, daher hineinsinken, versinken. Mit dieser Wurzel verwandt ist צבע, ebenfalls mit der Grundbedeutung eintauchen, dann färben[4]. Identisch mit diesem Stamme ist das arabische صبغ, tinxit panum, dann immersit manum in aqua. In dem biblischen Chald. heisst צבע benetzen und die spätern Targûmîm übersetzen das hebräische טבל eintauchen, sich im Wasser untertauchen, fast immer durch צבע[5]. Das syrische ܨܒܰܥ heisst eben-

1) Hammer liest (Wiener Jahrb. Bd. 90, p. 10) Moteghasilet und übersetzt es durch: die sich durch Waschung Reinigenden; vgl. unten p. 125. Anmk. 1.

2) Siehe unten Bd. II. Text XXXIV. p. 543. 3) Unten Bd. II. l. c.

4) Vgl. Gesenius, hebr. u. chald. Handwörterbuch s. v. und dessen Thesaurus ling. Hebr. p. 1148 s. v.

5) Vgl. das rabbinische Wörterbuch des R. Natan ben Jechiel, ed. von M. J. Landau, Prag 1819-24. Bd. V. p. 1345. s. v. צבע II.

falls: tinxit, intingendo lavit, ablavit (baptizavit), infecit und das daraus gebildete ܡܨܒܥܬܐ bedeutet: lavacrum, baptismus[1]. Damit ist aber nicht die christliche Taufe gemeint, von der natürlich, wie längst von Theologen anerkannt wurde, bei den Mendaïten nicht die Rede ist, sondern wir haben bei dem syrischen ܨܒܐ, da die ursprüngliche und gewöhnliche Bedeutung dieses Namens eintauchen und sich waschen ist, an jene äusseren Waschungen oder Reinigungen, an Lustrationen zu denken, die nach en-Nedîm wirklich bei den Mendaïten stattgefunden haben. Das aus ܨܒܐ gebildete Hauptwort in der Fa'îl-Form ohne den Olaf emphaticus muss, nach der Form קָדִישׁ, qadîsch, von קָדֵשׁ, qadesch, ܨܒܝ, Ssabî heissen; das ܐ ist aber weggefallen[2], wie dies in der Sprache der Nabathäer, deren Nachkommen die Mendaïten sind[3], sehr oft vorkommt und wie dies bei denselben fast Regel ist[4], und daraus ist der Name ܨܒܝ, Ssabî, *baptista* (d. h. in der oben angeführten Bedeutung), entstanden. Die Araber dagegen haben diesen Namen bald transscribirt und ihm eine arabische Fâ'il-Form gegeben, d. h. صابى, Ssâbî, oder sie haben ihn durch el-Mogtasilah, d. h. die sich Waschenden, übersetzt. Die späteren Mohammedaner leiteten den Namen Ssâbî unter andern von einer arabischen Wurzel صبا mit der Bedeutung: religionem mutare, ab, und führten als Beleg dafür an, dass Mohammed von den Qoreischiten Ssâbî, d. h. Apostat, genannt wurde[5]. Gegen diese Etymologie des

1) Vgl. Castelli lex. Syr. ed. Mich. p. 749.

2) Michaelis führt zwar die Form ܨܒܝܢ, Ssabî'în, mit einem ܐ an (s. Castelli lexic. Syr. p. 749); aber Herr Prof. Bernstein versicherte mich, dass diese Form in keinem syrischen gedruckten Buche vorkommt. Michaelis scheint also dieses Wort selbst combinirt zu haben.

3) Siehe oben p. 22 und dazu die Note 1.

4) Vgl. Quatremère im Journ. As. Serie II. Bd. XV. 1835. p. 219 ff. Norberg's Vorrede zum Liber Adami; de Sacy im Journ. de Sav. 1819. p. 658 u. viele Andere.

5) Vgl. das folgende Capitel.

Wortes Ssabier, als eines ursprünglich den Mendaïten beigelegten Namens, liesse sich eigentlich weder sprachlich noch sachlich etwas einwenden; denn die Mendaïten könnten wohl, da sie viele fremdartige Elemente in ihre ursprünglich babylonisch-heidnische Religion aufgenommen hatten, von ihren arabischen Nachbaren Apostaten genannt worden sein; aber der von den Arabern den Mendaïten beigelegte Name Mogtasilah, der eine wörtliche Uebersetzung des syrischen ܨܒܝ = صبء ist, entscheidet für die Etymologie aus der syrischen Wurzel ܨܒܐ.

Nachdem festgestellt worden ist, dass die Mendaïten von ihren Nachbaren Ssabier und Mogtasilah genannt wurden, weil letzteren eine Eigenthümlichkeit ihrer religiösen Gebräuche, nämlich die häufigen Waschungen, auffiel, wollen wir einige Andeutungen über den Ursprung ihres Religionssystems geben, wobei wir uns an die von dem erwähnten en-Nedîm mitgetheilten schätzbaren Nachrichten, die wir durch anderweitige Berichte erläutern können, halten werden.

Als den Stifter der Secte der Mogtasilah oder der Ssabier der Sumpfdistricte (d. h. der Mendaïten) nennt en-Nedîm einen gewissen الحسيع, El'hasai'h (spr. Elchasaich), der die Lehre von zwei Principien, d. h. von einem männlichen und weiblichen Principe in der Schöpfung vortrug[1]. In diesem El'hasai'h glauben wir einen der ältesten, wo nicht den allerältesten Repräsentanten der nachchristlichen Gnosis vor uns zu haben, welcher derselben ein eigenthümliches Gepräge gab. Die Genesis und die gesammte Entwicklung der Gnosis ist bis jetzt noch nicht streng historisch nachgewiesen worden. Unterliegt es auch keinem Zweifel, dass vereinzelte gnostische Elemente schon in vorchristlicher Zeit in Vorderasien und namentlich auch bei den Juden im Umlauf waren[2], so lässt sich doch nicht in Abrede stellen, dass die Gnosis als ein bestimmt ausgeprägtes System erst

1) S. unten Bd. II, p. 543. u. vgl. ib. Anmk. 5. zu diesem Texte.

2) Vgl. unter andern die Schriften von H. Grätz: Gnosticismus und Judenthum, Krotoschin 1846 u. Geschichte der Juden, Berlin 1853. Bd. IV. p. 100 ff.

im 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung auftrat und ihre Blüthezeit in die Epoche Hadrians fällt. Als Hauptvertreter dieses Systems nennt man gewöhnlich Basilides in Alexandrien, Saturninus in Syrien (um 130), Valentinus in Rom (um 140) und die mit ihm übereinstimmenden Ophiten in Aegypten und Syrien. Worin aber wurzeln die Grundanschauungen dieser Männer und der gnostischen Hauptsecten des 2. Jahrhunderts? Dass zur Beantwortung dieser Frage die Hinweisung auf den Platonismus und die jüdische Theosophie nicht mehr genügt, wird jetzt ziemlich allgemein für ausgemacht angesehen und desswegen hat man auch versucht, den (mittlern) Parsismus uud den Buddhismus zur Erklärung der Gnosis herbeizuziehen. Allein man hat bis jetzt nicht vermocht, historische Personen und Ereignisse, durch die Vorderasien mit Mittelasien in jener Zeit in einen näheren geistigen Verkehr getreten wäre, mit Sicherheit nachzuweisen[1]. Und doch muss eine so gewaltige Eroberung, wie wir sie vom Gnosticismus seit dem 2. Jahrhundert p. Chr. in Vorderasien und Europa gemacht sehen, einen historischen Ausgangspunkt haben und durch gewisse schöpferische oder anregende und vermittelnde Persönlichkeiten vorbereitet worden sein. Eine Persönlichkeit der Art glauben wir in El'hasai'h, dem Stifter des Mendaïsmus, zu erkennen, und wir wollen nun den Beweis zu führen versuchen, dass er wirklich kurz vor dem Auftreten der oben genannten Gnostiker aus dem nordöstlichen Parthien nach Vorderasien eingewandert ist.

Zwar giebt en-Nedîm nicht an, wann dieser El'hasai'h gelebt hat; aber aus einer anderweitigen Nachricht desselben Autors, die wir weiter unten besprechen werden, geht hervor, dass er ziemlich lange vor Manes gelebt haben muss. Wir wollen aber versuchen, die Zeit seines Auftretens näher zu bestimmen, das

1) Auch in dem belehrenden Aufsatz von A. Weber: «die Verbindungen Indiens mit den Ländern des Westens (s. Allg. Monatsschrift für Wissensch. u. Lit. 1853, p. 579 ff.) finden wir, ausser einigen allgemein gehaltenen Sätzen über die Verbreitung des Buddhismus nach dem Westen, keine für unsern Zweck nöthigen nähern Angaben; vgl. unten p. 134.

aller Wahrscheinlichkeit nach in das letzte Decennium des ersten Jahrhunderts zu setzen ist.

In den dem Origines zugeschriebenen Philosophumenis oder: «omnium haeresium refutatio», einem Buche, das nicht später als während der ersten Jahrzehende des 3. Jahrh. p. Chr. verfasst wurde[1], wird nämlich erzählt: ein gewisser Alcibiades aus Apameia in Syrien sei nach Rom gekommen und habe ein Buch mitgebracht, über dessen Ursprung er Folgendes aussagte: ein gesetzlich frommer Mann (*ἀνὴρ δίκαιος*), Namens *Ἠλχασαΐ*, habe dieses Buch aus der Stadt Sera in Parthien empfangen und es als ein von einem Engel geoffenbartes Werk einem gewissen *Σοβιαΐ* übergeben. Nun wird der Engel, welcher jenes Buch geoffenbart haben soll, geschildert, wobei ihm eine Riesengestalt von ungeheuren Dimensionen beigelegt wird. Diesem männlichen Engel wird noch ein weiblicher beigesellt, worin wir eine Hindeutung auf die Lehre von einem männlichen und weiblichen Principe in der Schöpfung zu finden glauben. Dieser Elchasaï, der auch *ξένος δαίμων* genannt und dessen erwähntes Buch als *ξένη βίβλος* bezeichnet wird, trat am Anfange der Regierung Trajans (reg. 98—117), oder vielleicht schon unter Nerva (reg. 97—98) auf[2]. Wir glauben mit Sicherheit behaupten zu können, dass dieser Elchasaï, der das ihm durch einen männlichen und weiblichen Engel geoffenbarte Buch einem gewissen Sobiaï — offenbar die spätere Personification einer von

1) Aus Seite 285 geht hervor, dass der Verfasser Zeitgenosse des römischen Bischofs Zephyrinus war, der 218 starb. Der Verfasser spricht auch von Marcion, kennt aber Manes noch nicht, der um die Mitte des 3. Jahrhunderts auftrat.

2) Siehe Origenis Philosophumena, sive omnium haeresium refutatio, edidit Eman. Miller. Oxonii 1851, p. 292: .... ἀνὴρ δόλιος καὶ ἀπονοίᾳ γέμων, Ἀλχιβιάδης τις καλούμενος, οἰκῶν ἐν Ἀπαμείᾳ τῆς Συρίας, ... ἐπῆλθε τῇ Ρώμῃ φέρων βίβλον τινά, φάσκων ταύτην ἀπὸ Σηρῶν τῆς Παρθίας παρειληφέναι τινὰ ἄνδρα δίκαιον Ἠλχασαΐ, ἣν παρέδωκε τινὶ λεγομένῳ Σοβιαΐ χρηματισθεῖσαν ὑπὸ ἀγγέλου etc. — Daselbst heisst es auch, er habe prophezeit, dass ein gewisses Ereigniss im dritten Jahre der Regierung Traians stattfinden werde; er ist also jedenfalls nicht später als am Anfange der Regierung dieses Kaisers aufgetreten; vgl. ib. p. 278. 294. 296. u. 330. u. unten p. 132.

ihm gestifteten Secte — überliefert hat, mit unserm El'hasaï'h (Elchasaich), dem Stifter der Mendaïten oder der Ssabier der Sumpfdistricte identisch ist. Die Namen sind fast gleichlautend, nur mit dem Unterschiede, dass das auslautende weiche *ch* in der griechischen Transscription des Namens ausgefallen ist, eine Erscheinung, die bei der Umschreibung orientalischer Namen von griechischen oder lateinischen Autoren ganz gewöhnlich ist, wozu auch die Septuaginta, die Vulgata und Josephus unzählige Beispiele liefern. Die Anhänger des Elchasaï werden ferner in dem erwähnten, dem Origines zugeschriebenen Buche als der Astrologie, Mathematik[1] und Magie ergeben geschildert und es wird noch hinzugefügt, dass sie sich *Προγνωστικοί* nennen[2], d. h. Vorhersagende, Vorherwissende, hier wohl im Sinne von Astrologen. Gerade jene abergläubische und phantastische Richtung drückt sich in den Alles unter einander werfenden Schriften der Mendaïten aus, die sich noch bis auf den heutigen Tag mit Astrologie beschäftigen. Dafür können wir eine schlagende Stelle aus Abrahamus Ecchellensis[3] anführen: «Alius (liber) circumfertur inter Sabaitas (d. h. den Mendaïten des 17. Jahrh.) Chaldaice inscriptus ܣܦܪ ܡܠܘܐܣܐ, Sphar Moluasce; liber signorum zodiaci, sive de Sphaera, et est de Chaldaeorum perantiqua illa, et tam decantata Astrologia. In viginti quatuor signa ex huius libri regulis tota dividitur Sphaera, scilicet in 12 signa mascula, ac totidem foeminina. Hinc natorum diligentissime horoscopos observant, et fausta, vel infausta praenunciant. Praeterea mari signi masculini, sub quo nascitur, inditur nomen, matris semper addito nomine... Similiter foeminae foemininum imponitur nomen. Si vero contigat, ut mas nascatur sub signo foeminino, et foemina sub masculino, tunc proximioris signi

1) Mathematik ist wohl hier im Sinne von Astrologie nnd Horoscopie zu nehmen, analog der Benennung Mathematiker der chaldäischen Astrologen und Horoscopen während der ersten Jahrhunderte des Christenthums.

2) Σεσόβηνται δὲ περὶ ἀστρολογίαν καὶ μαθηματικὴν, καὶ μαγικοῖς. Προγνωστικοὺς δὲ ἑαυτοὺς λέγουσιν; ib. p. 331.

3) De origine nom. Papae etc. pars alt. Romae 1660. p. 355 f.

*

nati generis rationem habent. Nomen autem eiusmodi Astrologicum vocant, ac sacrum illis est, et in rebus utuntur sacris. Praeter quod nomen aliud habent civile, seu profanum, quo in rebus civilibus, et profanis utuntur». Man sieht also daraus, dass die Astrologie und die Vorhersagung bei den Mendaïten auch in der spätern Zeit eine bedeutende Rolle spielte.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Elchasaï, und natürlich auch El'hasai'h, mit Elkesaï, dem Stifter der Secte der Elkesaïten, identisch ist, und dass diese wenigstens ursprünglich mit den Mendaïten oder den babylonischen Ssabiern gleichfalls identisch waren. Von den Elkesaïten behauptet nämlich Theodoret, wie Pseudorigenes von den Anhängern des Elchasaï, dass sie der Astrologie, Magie und Mathematik ergeben sind und dass sie sich selbst *Προγνφστικοί* nennen; ferner sagt er von ihnen, dass Origines gegen ihre Häresis geschrieben und dass Alcibiades aus Apamäa in Syrien dieselbe verbreitet hätte[1].

So bestimmt und klar die Aussagen des Pseudorigines und des Theodoret über Elchasaï oder Elkesaï und dessen Anhänger lauten, so verworren und widersprechend sind die Berichte des Epiphanius über dieselben. Nach diesem nämlich schloss sich zur Zeit des Kaisers Traian ein falscher Prophet, der bei ihm bald *Ἠλξαΐ*, bald *Ἠλξαῖος*, *Ἠλξά* und wohl auch *Ἠλκεσαΐ*[2] heisst, und der von Geburt und Religion ein Jude gewesen sein soll, den Ossenern, einer jüdischen Secte, an, welche in Nabathäa, Ituräa und in Moabitis, jenseits des todten Meeres ihre Wohnsitze hatten. Die Ueberreste dieser Ossener, heisst es bei ihm ferner, seien jetzt in Nabathäa und Peträa und heissen *Σαμψαῖοι* und ihr Stifter soll eben Elxaï gewesen sein, dessen

1) S. Theodoret. Haeret. Fab. comp. II, 7 (opp. omn. ed. J. L. Schulze, Halae 1772, T. IV. p. 332 f. — Die von Theodoret ebendaselbst mitgetheilten Ansichten der Elkesaïten über Christus sind, wie er selbst bemerkt, unter denselben nicht allgemein verbreitet.

2) Diese Namensform kommt zwar bei Epiphanius nicht vor, aber die von Elxaï gestiftete Secte der Sampsäer nannte sich zugleich nach ihrem Stifter Ἠλκεσαΐοι, was eine Namensform Ἠλκεσαΐ oder Ἠλκεσαῖος voraussetzt.

Name Epiphanius als «die verborgene Kraft» deutet, wobei er wohl an אל כסה dachte, was eine unhebräische Bildung ist; denn ächt hebräisch müsste nach dieser Etymologie der Name כסהאל oder מכוסהאל heissen. Auch nach Epiphanius scheint Elxaï die Lehre von einem männlichen und weiblichen Princip in der Schöpfung auf eine ähnliche Weise vorgetragen zu haben, wie Elchasaï nach Pseudorigines, und jener Kirchenvater berichtet auch von ihm an einer andern Stelle, dass er sich für den Stifter der Ebioniten, der der Nazoräer (*Ναζωραῖοι*), Ossener und Nasaräer (*Νασαραῖοι*) ausgab[1]. In dem Inhaltsverzeichniss des zweiten Theils des ersten Bandes heisst es ferner bei ihm: die Cerinthianer und die Nasaräer wären mit den Ebioniten verwandt, mit welchen wiederum die Sampsäer und Elkesäer verwandt seien, welche alle sich im Sommer, wie im Winter waschen und auf Reinheit sehen[2]. Wiederum an einer anderen Stelle[3] werden von ihm Sampsäer und Elkesäer identificirt und als Schüler des falschen Propheten Elxa bezeichnet, und er sagt von ihnen, dass sie bis jetzt sich in Arabien aufhalten und dass sie mit den Ebionitern übereinstimmten. An der Stelle aber, wo Epiphanius von den Sampsäern speciell handelt[4], berichtet er Folgendes von denselben: sie werden auch nach ihrem Stifter Elxaeus, Elkesaeer genannt, wohnen jenseits des todten Meeres, in Moabitis, Ituräa u. s. w. und betrachten den Elxaeus als den Stifter ihrer Secte und als ihren Lehrer. Sie hielten sich an das durch denselben geoffenbarte Buch, und auch die Ossener, Ebioniten und Nazoräer gebrauchten dasselbe. Sie glaubten an einen Gott[5] und verehrten ihn bei Ausübung verschiedener Waschungen, sonst schlossen sie sich den Juden in vieler Beziehung an. Zugleich heisst es

1) Epiphan. adv. haer. ord. XIX, §§. 1. 3. 4. p. 36–43. ed. Col. 1682. vgl. ib. ord. XXX. §. 3. p. 127.

2) Ib. p. 53.

3) Ib. Synopsis zu lib. II. Tom. I. p. 397.

4) Haers. LIII. §§. 1. 2. p. 461 f.

5) Vgl. Theodoret l. c., der auch dasselbe von den Elkesäern aussagt.

aber auch: sie wären weder Christen, noch Juden, noch Heiden, sondern sie bilden ein Mittelding von diesen, oder sie sind vielmehr keins von diesen allen[1] und verwerfen die Propheten und die Apostel. Das Wasser verehrten sie göttlich, weil das Leben daraus fortgepflanzt werde. Eine Hindeutung auf ein männliches und weibliches Princip findet man bei ihnen gleichfalls in ähnlicher Weise, wie bei den Anhängern des Elchasaï nach Pseudorigines. Den Namen Sampsäer erklärt Epiphanius, wohl aus dem hebr. שמש, die Sonne, durch *Ἡλιακοί*.

Aus dieser ganzen Zusammenstellung geht hervor, dass Epiphanius ganz verschiedenartige Secten und Ideen zusammengeworfen hat, die mit einander in sehr lockerer Verbindung stehen. Die Ebioniten, die bekanntlich judaisirende Christen oder richtiger, Juden waren, welche Einiges vom Christenthum angenommen haben, stellt er mit den Sampsäern zusammen, von denen er selber sagt, dass sie weder Christen, noch Juden, noch Heiden sind, was wiederum an und für sich unrichtig ist; denn diejenigen, welche weder Christen, noch Juden sind, sind eo ipso Heiden. Bald sagt er aber auch, dass die Sampsäer sich in vieler Beziehung den Juden anschliessen und gleich darauf heisst es, dass sie die Propheten nicht anerkennen, dass sie keine Juden sind und dass sie zwei Frauen, Nachkommen des Elxaï, Namens Marthus und Marthana[2] und ebenso das Wasser göttlich verehren. Elxaï soll nach ihm von Geburt und Religion ein Jude gewesen sein; dagegen werden von ihm verschiedene Dinge berichtet, wie z. B. sein Schwur u. dgl., die nicht nur unjüdisch, sondern sogar antijüdisch sind. Das wenige Jüdische, das ihm zugeschrieben wird, ist das hebräische Gebet und die von ihm angeblich herrührende Verordnung, das Gesicht beim Gebete nach Jerusalem zu richten. Wenn aber Elxaï von Geburt und Religion ein Jude war, könnte man fragen, warum

1) Οὔτε Χριστιανοὶ ὑπάρχοντες, οὔτε Ἰουδαῖοι, οὔτε Ἕλληνες, ἀλλὰ μέσον ἁπλῶς ὑπάρχοντες οὐδέν εἰσι; l. c. p. 461.

2) Ib. p. 41. 397 u. 461.

hat die von ihm gestiftete Secte der Sampsäer, die sich nach ihm auch Elkesäer nannte, gar nichts Jüdisches? Die Etymologie des Namens Elxaï aus dem Hebräischen, die Epiphanius giebt, ist ganz und gar unhebräisch und rührt wohl von der Sucht der Epiphanius her, alles aus dem Hebräischen abzuleiten[1].

Wir glauben daher, dass die klaren und ursprünglichen Mittheilungen des Pseudorigines über Elchasaï und dessen Schüler Sobiaï, so wie die Berichte des Theodoret über Elkesaï und die Elkesäer, und die des en-Nedîm über den Ursprung und den Stifter der Ssabier der Sumpfdistricte, so wie auch die verworrenen Nachrichten des Epiphanius sich gegenseitig ergänzen und berichtigen, und folgende historische Thatsachen in sich enthalten: Elchasaï des Pseudorigines, der mit Elkesaï des Theodoret, mit Elxaï des Epiphanius und mit El'hasai'h (Elchasaich) des en-Nedîm offenbar eine Person ist, war kein Jude, sondern ein Perser, oder von sonst irgend einer den Persern nahe verwandten Nationalität, aus dem Nordosten Persiens stammend, und war den Lehren Zoroasters zugethan, worauf das aus Sera in Parthien empfangene Buch deutlich hinweist[2]. In der östlichen und südöstlichen Gegend von Palästina bis nach Chaldäa hin war ein Conflux von verschiedenen Stämmen und religiösen Genossenschaften, die seit alten Zeiten mehr oder minder dem Einfluss des Parsismus ausgesetzt waren. Die Abhängigkeit und der Verkehr der arabischen Könige von 'Hîrah, einer Stadt, die nur 3 Mil von dem heu-

1) Epiphanius hat als getaufter Jude offenbar hebräisch verstanden, wie es aus vielen Stellen hervorgeht. Nur muss man bei seinen Etymologien sehr auf der Huth sein, da er dabei wenig Rücksicht auf die Gesetze der semitischen Wortbildung nahm. Auch mag manche seiner falschen Etymologien einen nachtheiligen Einfluss auf seine Schilderung der Entstehung und Entwicklung einzelner Secten gehabt haben.

2) Zwar heisst es nur, dass das Buch ἀπὸ Σηρῶν τῆς Παρθίας παρειληφέναι, aber nicht, dass er selbst von daher stammte; da er aber ξένος δαίμων genannt wird und er auch ein von Parthien herstammendes Buch nicht verstanden hätte, wenn er wirklich das gewesen wäre, wozu ihn Epiphanius machen will, so kann man fast mit Sicherheit annehmen, dass er selbst aus jener Gegend herkam.

tigen Kûfah entfernt war[1] und also ungefähr in der Gegend lag, wo die Ssabier des Coràns zur Zeit Mahommeds zum Theil wohnten, ist allgemein bekannt und braucht nicht näher nachgewiesen zu werden. Ueberhaupt scheinen die Perser im östlichen und nordöstlichen Arabien frühzeitig einheimisch gewesen zu sein. Jâqût theilt uns die Nachricht mit[2], dass Perser aus Issthachr sich in 'Geilân, in Ba'hrein am persischen Meerbusen niedergelassen hätten, wo sie auch einheimisch wurden. In welche Zeit diese Niederlassung fällt giebt er zwar nicht an; jedenfalls aber muss sie lange vor Mohammed stattgefunden haben. An einer andern Stelle[3] theilt Jâqût auch die Nachricht mit, dass die Perser in den Sumpfdistricten und auch in Wâsith einen Statthalter hatten.

Zu einer jener Völker- oder religiösen Genossenschaften, die mehr südöstlich nach Chaldäa zu wohnten, begab sich Elchasaï, impfte ihnen parsische Ideen und religiöse Anschauungen ein und stiftete so am Anfange der Regierung des Kaisers Traian (98 p. Chr.) oder vielleicht schon unter Nerva (97 p. Chr.) die Secte der Sobiäer — denn ohne Zweifel ist Sobiaï, eine

---

1) Siehe مراصد الاطّلاع des Jâqût ed. Juynboll, Lugd. Bat. 1851. Bd. I. p. ٣٣٢ s. v. الحيرة.

2) In Mo'aggem el-Boldân, Ms. des asiat. Mus. in St. Petersb. Nr. 591, s. v. جيلان führt Jâqût zuerst einige Verse von Mohammed ben el-Mo'allî el-Azdî an, wo die Worte: طافت به (يعنى جيلان) العجم vorkommen und bemerkt dann:

قال وجيلان قوم من ابناء فارس انتقلوا من نواحى اصتخر [اصطخر] فنزلوا بطرف من البحرين ففرسوا وزرعوا واقاموا هناك فنزل عليهم قوم من بنى عجل فدخلوا فيهم

Jâqût führt zuletzt noch einige Verse von Amrulqeis an, in welchen gleichfalls Ġeilâns und der daselbst wohnenden Perser Erwähnung geschieht; vgl. مراصد l. c. I. p. ٢٧٩ s. v. جيلان.

3) L. c. s. v. البطيحة.

spätere Personification einer Secte Sobiäer —, nach Pseudorigines, oder die der Ssabier nach en-Nedîm, oder die der Sampsäer nach Epiphanius, oder endlich die der Elkesäer nach diesem und nach Theodoret.

Sobiäer und Ssabier sind offenbar identisch; letztere werden noch jetzt von manchen Reisenden Sobis und Subis genannt. Die Elkesaïten sind, nach dem was oben über dieselben bemerkt wurde, mit diesen beiden identisch. Die Sampsäer müssen ebenfalls mit den Sobiäern oder Ssabiern identisch sein; denn sie haben einen gemeinschaftlichen Stifter; erstere bezeichnet Epiphanius auch als solche, die weder Christen, noch Juden, noch Heiden sind, sondern ein Mittelding von diesen allen bilden; auch die Ssabier des Coràns, oder die Mendaïten werden als zwischen Juden-, Christen- und Magierthum stehend geschildert, die von einer jeden Religion Etwas angenommen haben[1]. Ausserdem giebt es noch einzelne Puncte, worin die Sampsäer und die corânischen Ssabier übereinstimmen, wie z. B. die Nichtanerkennung der Propheten und Apostel, die Waschungen und Reinigungen u. dgl. andere Dinge. Ich wage es sogar die Vermuthung auszusprechen, dass Epiphanius den aus dem Syrischen abzuleitenden Namen Ssabier, der griechisch Σαβαῖοι lauten würde und dessen Etymologie ihm unbekannt war, auf eigne Hand in Σαμψαῖοι geändert hat, weil ihm die Ableitung dieses Namens aus dem hebräischen שמש nahe lag[2].

1) S. unten Cap. VIII, wo dies durch zahlreiche Belege nachgewiesen werden wird. Nach Mosheims Vorgange haben auch die neuern Theologen die Mendaïten aus der Zahl der christlichen Secten ausgeschlossen.

2) Wir haben schon oben auf die Sucht des Epiphanius, welcher der hebr. Sprache kundig war, Etymologien aus dem Hebräischen zu machen, aufmerksam gemacht. — Ungefähr ein Jahr war verflossen seit dieses Capitel niedergeschrieben war, als Herr Akademiker Staatsrath v. Dorn mich im April 1854 auf eine Stelle im Journal Asiatique Série V, Bd. II, im November-December-Heft des Jahres 1853 aufmerksam machte, wo, wie Herr v. Dorn sich ausdrückte, von den Ssabiern und von mir die Rede sei, und ich fand daselbst zu meiner freudigen Ueberraschung, dass Herr Renan in einem Aufsatz, betitelt: Fragment du livre gnostique intitulé Apocalypse d'Adam etc. (l. c. p. 427–471), nachdem er sich

Nach dem Gesagten darf es aber nicht befremden, dass man bei den Mendaïten, wenigstens im Liber Adami, so viele Anklänge an jüdische Sagen und biblische Persönlichkeiten finden; denn theils können sie dieselbe von ihren jüdisch-christlichen gnostischen Nachbarn, wie z. B. den Ebioniten u. dgl. Anderen angenommen haben, theils aber ist es notorisch, dass sie persische Gottheiten und Genien äusserlich — wahrscheinlich um sich dadurch in den Augen der Mohammedaner den Schein zu geben, als glaubten sie an die heilige Schrift, und daher geduldet werden können — in biblische Personen umgewandelt haben, wofür unter andern folgende Stelle aus dem Liber Adami[1] als schlagendes Beispiel dienen kann: «Testes citamus, heisst es daselbst, Feta'hîl apostolum, cui Gabriel nomen, qui Feta'hîl per virtutem Vitae, Geniorumque, 'Ebel (Abel), Schetel (Seth) et Anûsch (Enôsch), qui Mûhr Rûsch et Rast sunt, coelum extendit». Mûhr (= ميهر, Mihr) ist die bekannte persische Form für Mithra, und Rûsch und Rast sind gleichfalls mit den göttlichen Wesen Raoço (Licht) und Razista (der Wahrhaftigste) der Avesta identisch.

Aus dem Vorhergehenden kann man entnehmen, wie innig Elchasaï und seine Anhänger mit jenem religions-philosophischen

auf die Analyse des vorliegenden Werkes von Hrn. Akad. Kunik berufen (s. unten p. 157. Anmk. 1.), gleichfalls die Vermuthung ausgesprochen hat, dass die Anhänger des Elchasaï mit den Mendaïten identisch sind. «On ne peut douter, bemerkt Herr Renan (l. c. p. 436 f.), que cette religion (des Mendaïtes) n'ait une grande influence sur le gnosticisme, et n'ait compté elle-même comme une secte gnostique. Je suis persuadé, que les Elchasaïtes, secte qui fut apportée à Rome par un Syrien d'Apamée, *n'étaient autres que des Sabiens*. Saint-Epiphane nous apprend que ces Elchasaïstes avaient leur siége dans le pays de Nabatéens, l'Iturée et la Moabitide. Ils tenaient, disait-on, leur livre d'un certain Ἠλχασαΐ, qui l'avait reçu lui-même ἀπὸ Σηρῶν ..... τῆς Πάρθίας, et le transmit à un certain Σοβιαΐ. Ces noms évidemment sémitiques, sont déjà significatifs; mais la doctrine attribuée à ses sectaires l'est encore bien davantage». Herr Renan hat also, ohne die Nachricht des en-Nedim zu kennen, dass El'hasai'h der Stifter der Secte der Mendaïten ist, es erkannt, dass dieselben mit den Anhängern des Elchasaï identisch sind, was ein neuer Beweis von seinem feinen historischen Tact ist. Uebrigens wird der Leser aus dem, was wir oben gesagt, gemerkt haben, dass wir nicht in allen Puncten mit Herrn Renan übereinstimmen.

1) S. Cod. Nasar. ed. Norberg II. p. 210 u. vgl. Norbergs Onom. p. 87 f.

Bildungskreise des 2. und 3. Jahrhunderts zusammenhängen, den man mit dem Namen Gnosis bezeichnet. Wir können aber auch mit Hülfe der Aussagen en-Nedîms über El'hasai'h und die Ssabier des Coràns eine sichere historische Grundlage für eine der merkwürdigsten Erscheinungen der Sasanidenzeit und der Chalifenperiode gewinnen. Bereits ist von verschiedenen Gelehrten, wie Richard Simon, Peringer, Gesenius u. A. mit Entschiedenheit behauptet worden, dass der Mendaïsmus mit dem Manichäismus innerlich sehr verwandt wäre, ja man hat sogar die Mendaïten geradezu für Manichäer ausgegeben. Diese Behauptung ist in der That nicht ganz aus der Luft gegriffen, indessen so weit sie Wahrheit enthält, bis jetzt noch nicht wissenschaftlich begründet worden, was auch nicht befremden darf, da der Manichäismus bis jetzt noch nicht auf eine streng genetische Weise untersucht worden ist. Die öfters aufgeworfene Frage[1]: An welche Religionsform des Alterthums schliesst sich der Manichäismus zunächst an? bleibt noch zu beantworten übrig. Da aber der erwähnte en-Nedîm einige diese Frage völlig aufhellende Mittheilungen enthält, so glauben wir dieselben unsern Lesern nicht vorenthalten zu dürfen, zumal da sie noch obendrein zur Aufhellung des Gegenstandes unserer Untersuchung dienlich sein dürften.

Am Anfang der oben[2] erwähnten Abhandlung über die Manichäer von en-Nedîm theilt derselbe über den Ursprung und das erste Auftreten Mânis Folgendes mit[3]. Fonnaq[4], der Vater

1) Z. B. von D. v. Cölln in seiner Recension des Baurschen Werkes: das manichäische Religionssystem etc. in der (Hallischen) Allgem. Literaturz. für 1832. Nr. 54 u. f., wo er sich auch mit einem ächt historischen Sinne über die Art und Weise ausspricht, wie der Manichäismus wissenschaftlich untersucht werden müsste.

2) Pag. 109. vgl. ib. Anmk. 6.

3) Diese Nachricht hat Hr. v. Hammer-Purgstall, wie bemerkt, in den Wiener Jahrbüchern Bd. 90. p. 10 ff. veröffentlicht; uns liegt eine Abschrift dieser Stelle aus dem Leidner Cod. Nr. 20 (1221) vor, die wir der unvergleichlichen Gefälligkeit des Herrn Dozy und der Güte des Herrn Kuenen in Leiden zu verdanken haben.

4) Hr. v. Hammer liest l. c. p. 10. Fettak, der Leid. Cod. hat aber drei.

des Mânî, heisst es bei en-Nedîm, der aus Hamadân stammte und von da nach Babylon übersiedelte, hätte in einem heidnischen Tempel, wahrscheinlich zu Babylon[1], drei Tage hinter einander den Ruf einer Stimme vernommen, welche ihm sagte: «O Fonnaq, iss kein Fleisch, trinke keinen Wein und enthalte dich des Beischlafs mit Bösem!»[2]. Fonnaq habe sich darauf zu einem Volke begeben, welches unter dem Namen Mogtasilah bekannt ist — also zu den babylonischen Ssabiern des Coráns oder zu den Mendaïten —, welches in der Gegend von Destomeisân[3] und in den Sumpfdistricten wohnte und dessen Ueberreste sich bis auf unsere Zeit

---

mal deutlich فنق; vgl. Schahrastânî كتاب الملل والنحل, p. ١٨٨, und Haarbrückers Uebers. dieses Buches I. p. 285, wo Mânîs Vater فاتك, Fâtik, genannt wird.

1) Diese Stelle lautet bei v. Hammer wie folgt: «man sagt, dass er (Mânîs Vater) ursprünglich von Babel sich zu Medain in dem Theile der Stadt, welcher Ktesiphon hiess, niedergelassen; dort besuchte er mit den übrigen Menschen den Götzentempel» u. s. w.; dieser befand sich demnach in Ktesiphon; der Text des Leidner Cod. aber lautet:

وقيل ان اصل ابيه من همدان انتقل الى بابل وكان يقول/ المدائن
فى الموضع الذى يسمّى طيسفون وبها بيت الاصنام النح

Hier scheint zwischen بابل u. وبها Etwas ausgefallen zu sein, und wir glauben, dass das Suffix. in وبها sich auf بابل bezieht.

2) ولا تنكح بشوا hat auch der Leidner Cod.; vielleicht ist hier بشرًا statt بشوا zu lesen.

3) Destomeisân, Mesene bei Plin. 6, 31. u. Ammian. Marcell. (23, 6, 23), ist nach dem Mo'aǵǵem el-Boldân (Ms. des As. Mus. Petrop. N. 591. s. v.) und nach dem Marâssid (Bd. I. p. ٤٠٣) ein bedeutender Ort zwischen Wâsith, Bassrah u. Ahwâz. — Der Leid. Cod. hat دسمسان, u. Hammer richtiger Destmesan; wir haben den Namen dieser Stadt nach den eben citirten geographischen Werken vocalisirt; vgl. Assemani Bibl. orient. II, p. 445 u. 459. III. pars I. p. 585 u. III. pars II. p. 729. u. 743.

(d. h. 377 = 986) erhalten haben[1]. Diese Mogtasilah, heisst es ferner, bekannten sich zu der Lehre, die nun Fonnaq annehmen solte. Mânî, wird weiter berichtet, sei von seinem Vater in dessen neuen Wohnsitz gebracht und in seiner Religion (d. h. im Mendaïsmus) erzogen worden. In Mânîs zwölftem Lebensjahre, heisst es endlich, sei demselben eine Offenbarung vom barmherzigen Könige des Lichts(?) zu Theil geworden, und der Engel (durch den die Offenbarung ihm gebracht wurde) habe ihn ermahnt, seine Religion zu verlassen. Dieser Engel sei ihm in seinem 24. Lebensjahre zum zweiten Male erschienen und habe ihm gesagt, dass es sich für ihn gezieme, aus seiner Religion auszutreten und seine eigene Lehre zu verkündigen, worauf Mânî dann mit seiner Lehre auftrat[2].

---

1) Bei v. Hammer: «Fettak (vgl. oben p. 123. Anmk. 3) begab sich nach dem Districte Destmesan, wo die Moteghasilet (Hammer liest المتغسلة statt المغتسلة, der Sinn ist derselbe)... wohnten. Dieser District ist in den Bataih, dem Sumpflande in Bassra, wo sich die Reste derselben bis auf unsere Zeit erhalten haben». Im Leid. Cod. lautet diese Stelle:

لحق (فنّق) بقوم كانوا بنواحى دسمسان (دستميسان) يعرفون بالمغتسلة وبالبطائح بقاياهم الى وقتنا هذا

Die Worte وبالبطائح — هذا stehen am Rande, ob von anderer Hand weiss ich nicht. Richtiger wäre wohl: دستميسان وبالبطائح يعرفون بالمغتسلة . . . بقاياهم الخ. Im Wiener Cod., der Hrn. v. Hammer vorlag, scheint zu stehen:

بنواحى دستميسان يعرفون بالمتغسلة وهى بالبطائح الخ

4) Wegen der Wichtigkeit der oben mitgetheilten Nachricht und weil wir an manchen Puncten von Hammer abweichen, wollen wir hier die betreffende Stelle im Original nach dem Leid. Cod. mittheilen:

وقيل ان اصل ابيه (scil. des Mânî) من همدان انتقل الى بابل وكان يقول المدائن فى الموضع الذى يسمّى طيسفون وبها بيت الاصنام وكان فنق يحصى كما يحصى سائر الناس فلمّا كان فى يوم من الايام هتف به

Wir glauben diesen Nachrichten des en-Nedîm vollen Glauben schenken und dieselben als ganz authentisch betrachten zu dürfen. Ohne Zweifel ist dieser Bericht ursprünglich weder aus einer

---

من هيكل بيت الاصنام هاتف يا فُنّق لا تاكل لحما ولا تشرب خمرا ولا تنكح بشوا [بشرًا?] فكرّر ذلك عليه دفعات فى ثلثة ايام فلمّا راى فُنّق ذلك لحق بقوم كانوا بنواحى دسمسان [دستميسان (vgl. Anmk. 3. p. 124)] يعرفون بالمغتسلة [وبالبطائح بقاياهم الى وقتنا هذا (vgl. die vorige Anmk.)] وكانوا على المذهب الذى امر فنق بالدخول فيه وكانت امراته حاملا بمانى فلمّا ولدته زعموا [أن] كانت ترى له المنامات الحسنة وكانت ترى فى اليقظة كانّ اخذا ياخذه (hier scheint irgend ein Wort, wie الملك, ein Engel, zu fehlen) فيصعد به الجوّ ثم يردّه وربّما اقام اليوم واليومين ثمّ يردّ ثمّ ان اباه انفذ فحمله الى الموضع الذى كان فيه فربى معه وعلى ملته وكان يتكلّم مانى على صغر سنّه بكلام الحكمة فلمّا تم له اثنتا عشرة سنة اتاه الوحى على قوله من ملك حنان (so im Cod. L.; Hammer scheint حىّ vor sich gehabt zu haben) النور وهو الله تعالى عمّا يقوله وكان الملك الذى جاءه بالوحى يسمّى التوم وهو بالنبطية ومعناه القريب فقال له اعتزل هذه الملّة فلستَ من اهلها وعليك بالنزاهة وترك الشهوات ولم يان لك ان تظهر لحداثة سنّك فلمّا تمّ له اربع وعشرون سنة اتاه اليوم [التوم] فقال قد حان لك ان تخرج فتنادى بامرك الكلام الذى قاله له النوم [التوم] عليك السلم مانى منّى ومن الربّ الذى ارسلنى اليك واخبارك اذ سألته وخذ امرك ان تدعوا بحقّك وتبشر بشرى الحق من قبله وتحمل فى ذلك كلّ جهدك

Wir haben die oben im Auszuge mitgetheilte Nachricht über die Erziehung und den Ursprung Mânis hier vollständig im Original gegeben, um dem kritischen Historiker die Möglichkeit zu verschaffen, über die Quelle und den Werth des hier mitgetheilten Berichtes ein Urtheil fällen zu können, wobei wir aber noch auf Hammer verweisen. Einiges ist hier allerdings nicht ganz verständlich und der

christlichen, noch aus einer mohammedanischen Quelle geflossen, sondern rührt, wie aus Folgendem hervorzugehen scheint, von einem Manichäer her: der Erzähler sucht offenbar Mânî auf alle mögliche Weise zu verherrlichen, ihn, um so zu sagen, mit einem heiligen Nimbus zu umgeben, und selbst seine Eltern erscheinen in der Erzählung von Glanz umringt. Mânî's Vater wird als einer der sanftesten Menschen[1] und als ein solcher, der göttliche Stimmen vernahm, geschildert. Seine Mutter soll von den Aschganiden (Arsaciden), der dritten persischen Dynastie, abstammen[2]. Noch vor seiner Geburt, heisst es, wurden seinem Vater Vorschriften über die von ihm zu beobachtende Lebensweise gemacht. Nach der Geburt hätte die Mutter schöne Träume gehabt und wachend gesehen, wie ihr Kind von einem Engel[3] in die Luftregionen entführt und wieder gebracht wurde. Mânî selber, wird berichtet, hätte schon als Kind die Philosophie erfasst, in seinem zwölften Jahre sei ihm eine Offenbarung durch einen Engel des barmherzigen Königs des Lichts — d. h. wie es erklärt wird, durch einen Engel Gottes — zu Theil geworden, welcher ihm sagte, dass die Reinheit und Unterdrückung der Begierden sich für ihn gezieme. In seinem 24. Lebensjahre hätte ihn derselbe Engel in seinem eigenen Namen und im Namen seines Herrn, welcher ihn sandte, begrüsst und ihn ermahnt, dass er die Wahrheit verkünde und dem sein ganzes Leben widme. Es liegt also klar auf der Hand, dass diese Nachricht weder von einem Kirchenvater noch von einem Mohammedaner ursprünglich herrührt, sondern nur von einem Manichäer herstammen kann. En-Nedîm hat sie entweder mittelbar oder unmittelbar

---

Text, obgleich offenbar besser als der Hammersche, ist an manchen Stellen corrumpirt; das, was wir aber daraus oben mitgetheilt haben, ist, mit Ausnahme der einzigen Stelle, wo wir ein Fragezeichen gesetzt haben, ganz sicher.

1) So bei Hammer l. c.; im Leid. Cod. steht aber وكان احنف الرجل, dies würde aber heissen: «er hatte ein krummes Bein».

2) من ولد الاسعانية [الاشغانيّة]

3) Vgl. oben die Anmk. auf der vorigen Seite.

aus einer manichäischen Quelle geschöpft. An Gelegenheit dazu kann es ihm nicht gefehlt haben; denn während der ersten vier Jahrhunderte der Heg'erah, d. h. bis zum 11. Jahrhundert, lebten viele Manichäer in den mohammedanischen Ländern, und zwar in Chorâsân, Babylon, wo bis gegen Ende des 10. Jahrhunderts p. Chr. der Sitz ihres religiösen Oberhauptes war, und sogar in Bagdâd befanden sich im Jahre 370 p. Chr. gegen 300 Manichäer[1]. En-Nedîm selber oder sein Gewährsmann konnte also eine von einem Manichäer herrührende Quelle benutzt haben. Ist dies, woran kaum zu zweifeln ist, der Fall, so ist gar kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass ein Anhänger Mânîs es erdichtet haben sollte, dass derselbe ursprünglich ein Mendaït war. Die obige Mittheilung en-Nedîms muss daher authentisch sein, und es ist an und für sich gar kein Grund vorhanden, dieselbe zu bezweifeln, zumal da der innere Zusammenhang zwischen Mendaïsmus und Manichäismus längst erkannt wurde, wenn auch bisweilen auf eine entgegengesetzte Weise, als wir nach en-Nedîm annehmen müssen, von dem wir erfahren, dass Mânî erst im Alter von vierundzwanzig Jahren und zwar in Folge einer angeblich ihm zu Theil gewordenen Offenbarung aus der Religionsgemeinschaft der Mendaïten ausgeschieden sei und eine neue Lehre verkündigt habe. Unter diesem Ausscheiden aus der Religionsgemeinschaft der Mendaïten darf man aber durchaus nicht ein völliges Verwerfen aller Lehren derselben und die Verkündigung einer total andern Lehre, die mit jenen gar nichts Gemeinschaftliches hatte, verstehen; denn dass dies nicht damit gemeint ist, lehrt uns eine andere Nachricht desselben en-Nedîm, die zur Erklärung der eben angeführten dienen kann und die für den innigen Zusammenhang des Mendaïsmus mit dem Manichäismus auch nach Mani deutlich spricht.

En-Nedîm sagt nämlich von den Ssabiern der Sumpfdistricte,

1) Vgl. Hammer l. c. 25, Schahrastâni l. c. p. ١٩٣ und Haarbr. l. c. Bd. I, p. 290 f. Sie werden bei den Arabern öfters auch unter dem Namen Zendîqen κατ' ἐξοχήν verstanden; s. unten Bd. II. p. 129. Note 120.

nachdem er berichtet hat, dass der Stifter derselben El'hasai'h die Lehre von einem männlichen und weiblichen Princip verkündigte, Folgendes: «Früher stimmten sie hinsichtlich der beiden Urprincipien mit den Manichäern überein; später aber gingen ihre beiderseitigen Confessionen aus einander». Diese Nachricht zeigt darauf hin, dass die ersten Manichäer die Lehren des Mendaïsmus durchaus nicht verworfen haben, sondern im Gegentheil, dass sie sich als einen Zweig der Mendaïten betrachtet haben und dass ihre völlige Trennung erst später stattgefunden hat und zwar, wie wir vermuthen, auf folgende Weise: der Mendaïsmus findet die Zweiheit der Prinzipien in der activen Kraft der Gottheit und in der passiven der Materie; denn anders kann der Dualismus des männlichen und weiblichen Princips nicht aufgefasst werden[1]. Mânî und die Manichäer sind ursprünglich, als Mendaïten, ebenfalls mit einem solchen Dualismus, der noch obendrein eine christliche Färbung hatte, aufgetreten; sie gingen aber dann, um sich gleichfalls noch mehr dem Parsismus zu nähern, einen Schritt weiter und predigten den Dualismus des guten und bösen Princips. In der That aber stehen diese beiden dualistischen Auffassungen einander sehr nahe; denn die Materie, als die passive Kraft, wird in den neuplatonischen und gnostischen Systemen als das absolute Böse und als der Ursprung des Bösen betrachtet[2]. Wir glauben, dass man den Manichäismus von einem andern Gesichtspunkte betrachten und richtiger auffassen würde, wenn man von der Annahme ausginge, dass ihm eine doppelte dualistische Auffassung zu Grunde liege. Nur auf diese Weise lässt sich der Widerspruch in der Lehre der Manichäer erklären, dass sie den Dualismus bald in Gott und der Materie, d. h. in der activen und der passiven Kraft, finden, bald aber das Licht und die Finsterniss, das Gute und und das Böse, als die Repräsentanten der Zweiheit betrachten[3].

1) Vgl. unten Bd. I. Buch II. Cap. VI.

2) Vgl. unten l. c. u. ib. Cap. VII.

3) Der Manichäer Faustus sagt nach Augustinus (Contr. Faust. 11, 1.): Duo principia doceo, Deum et Hylen.... vim omnem *maleficam* Hylae assignamus, et

Nachdem es nun festgestellt ist, dass der Manichäismus aus dem Mendaïsmus hervorgegangen ist, wollen wir versuchen eine andere von den Kirchenvätern in Bezug auf Mânî aufbewahrte Nachricht zu beleuchten. Nach Epiphanius[1], Cyrillus Hierosolymitanus[2], Socrates[3] und dem Verfasser der Acta Disputationis S. Archelai[4] nämlich, mit denen Theodoretus[5], Suidas[6] und Cedrenus[7] zum Theil übereinstimmen, war Mânî nicht der eigentliche Gründer des Manichäismus, sondern er hatte seine Vorläufer in der Person eines gewissen Scythianus und in dessen Schüler Terebinthus, der sich nachher Budda nannte. Ein Jeder, heisst es ferner, welcher sich von der Irrlehre Mânis lossagen wollte, musste zugleich Zarades (Zoroaster), Budda und Scythianus abschwören[8]. Letzterer war nach den Actis ein Scythe aus Scythien, — wesshalb er wohl auch jenen Namen führte; sein eigentlicher Name war also nicht Scythianus —, sei zur Zeit der Apostel aufgetreten und habe die Lehre von den zwei Principien zu verbreiten angefangen. Er soll seiner Herkunft nach, heisst es endlich, ein Sarácene gewesen sein und habe eine Frau aus der oberen Thebais geheirathet, derentwegen er sich in Aegypten niederliess, wo er mit der Weisheit der Aegypter bekannt wurde. Ungefähr das-

beneficam Deo, ut congruit. Ebenso sagt Faustus daselbst (20, 3.): ...ego valde contrario sentio, qui bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis vero Hylen: sic enim *mali principium* ac naturam theologus noster appellat; vgl. Theodoret. Haeretic. Fab. Comp. I. 26. p. 318, Baur l. c. p. 10 ff., p. 68 ff., was daselbst über den Spiritus potens gesagt wird, und p. 335; vgl. auch Schahrastâni l. c. p. 19• u. Haarbrücker l. c. I. p. 288.

1) Adv. Haeres. LXVI, §. 1 ff. p. 618 ff.

2) Catech. VI. 22 ff. p. 101. ed. Paris 1720.

3) Hist. Eccles. I, 22.

4) In Gallands Bibl. Vet. Patr. Tom. III. p. 559 ff. — Ueber den muthmasslichen Verfasser dieser Acta vgl. Baur l. c. p. 5. Anmk. 4.

5) l. c.

6) S. v. Μάνης.

7) Hist. comp. I. p. 455 f. (259 f.) ed. Bonn.

8) Vgl. Baur. l. c. p. 241, Anmk. 20. u. p. 458 f., wo die Abschwörungsformel nach den Quellen angeführt ist.

selbe berichten auch Epiphanius, Socrates und Cyrillus Hierosolymitanus, nur bemerkt Ersterer, dass er aus der Gegend der Saracenen herstamme, in Arabien erzogen wurde und Reisen nach Indien und Aegypten gemacht hätte, und Letzterer sagt von ihm ausdrücklich, dass er mit Juden- und Christenthum nichts gemein hätte. Er selbst oder sein Schüler Terebinthus habe vier Schriften verfasst, welche Letzterer, nach seiner Auswanderung nach Babylon, bei seinem Tode an eine Wittwe vererbt hätte. Mânî, der Sklave dieser Wittwe war, sei durch dieselbe in Besitz jener Schriften gekommen, deren Lehren er dann für die seinigen ausgab. Theodoretus, Suidas und Cedrenus berichten von Terebinthus und Mânî dasselbe, nur identificiren sie Letztern mit Scythianus; Theodoretus bemerkt sogar, dass Mânî desshalb auch Scythianus genannt wurde, weil er Sklave war, und Suidas und Cedrenus sagen von ihm, dass er seiner Herkunft nach ein Brachmane war. Baur meint[1], dass diese beiden Vorläufer des Mânî, Scythianus und Terebinthus-Budda, «unmöglich» für historische Personen gehalten werden können: «schon der auffallende Anachronismus, den Scythianus in das Zeitalter der Apostel zu setzen, und doch schon kurz nachher seinen Nachfolger Manes auftreten zu lassen, muss uns die historische Wahrheit der Erzählung sehr verdächtig machen». Dies ist aber eine durchaus unrichtige Voraussetzung. Das Zeitalter der Apostel reicht bis Traian, der 117 starb, denn erst unter der Regierung desselben starb nach Eusebius[2] der Evangelist Johannes; wenn es also heisst, dass Scythianus im Zeitalter der Apostel aufgetreten ist, so sind damit nur die letzten Lebensjahre des erwähnten Apostels gemeint. Als Beweis dafür kann eine Stelle aus Suidas[3] dienen, wo es heisst: der Kaiser Nerva (regierte seit 97 1 Jahr und 4 Monate) habe den Evangelisten Johannes aus seinem Verbannungsort Patmus zurückgerufen und nach Ephesus zurückgeführt; damals, fügt Suidas hinzu, ist das Dogma der

1) l. c. p. 461 f.
2) Hist. Eccles. III, 23; vgl. Suidas s. v. Νέρβας u. Cedrenus l. c. p. 434 f. (247).
3) S. v. Νέρβας.

Manichäer zum Vorschein gekommen, indem Manes seine Häresis öffentlich vortrug. Letztere Nachricht beruht aber sicher auf einer Verwechslung; denn an einer andern Stelle[1] sagt Suidas selbst, dass Manes zur Zeit des Kaisers Aurelian (reg. von 271—275) aufgetreten sei. Suidas hat aber ohne Zweifel in seiner Quelle gefunden, dass Scythianus zur Zeit des Nerva seine dualistische Lehre verkündigt hat, und da er, wie oben bemerkt wurde, Scythianus mit Manes irrthümlicherweise identificirt, so hat er letztern statt des erstern substituirt. Scythianus trat also demnach mit seiner Lehre zur Zeit des Nerva, d. h. im Jahre 97, auf. Sein Schüler Terebinthus-Budda kann also bis 170 oder 180 und sogar länger gelebt haben. Mânî aber scheint um 190 geboren zu sein. En-Nedîm theilt nämlich nach Mohammed ben Is'hâq Sahrmanî, der uns sonst weiter unbekannt ist, die Nachricht mit, dass Mânî vor Schâbûr ben Ardsîr (also Sapores I.) im zweiten Regierungsjahre des römischen Kaisers (Treboniamus) Gallus (trat seine Regierung im November 251 an) und zwar, wie en-Nedîm nach der Aussage der Manichäer hinzufügt, am 1. April, also im April des Jahres 253, aufgetreten sei. Da aber Mânî nach en-Nedîm, bevor er vor Schâbûr auftrat, vierzig Jahre lang im Lande herumgestreift ist und Anhänger geworben hat[2] und da er, wie oben mitgetheilt wurde, in seinem vierundzwanzigsten Lebensjahre mit seiner Lehre aufgetreten ist, so folgt daraus, dass seine Geburt um das Jahr 190 p. Chr. zu setzen ist. Nach den Berichten der oben erwähnten Kirchenväter trat Mânî nicht in unmittelbare Berührung mit Terebinthus, sondern er kam als siebenjähriger Knabe in das Haus der Wittwe, in deren Händen die Schriften des damals schon verstorbenen Terebinthus sich befanden. Die Chronologie stimmt also demnach sehr gut und Scythianus und Terebinthus-Budda könnten also wohl alle Beide historische Personen sein; nur vermuthet Baur[3] aus Gründen, die Vieles für sich haben, dass diese beiden identisch sind, was

1) S. v. Μάνης.

2) S. v. Hammer l. c. p. 11.

3) L. c. p. 464 f.

wohl sein könnte, da Mânî, wie bemerkt, mit keinem von Beiden in unmittelbare Berührung kam. Nun bleiben aber die Fragen zu beantworten: wer war Scythianus? und woher hat er seine dualistischen Lehren empfangen? Die Acta sagen ausdrücklich, dass er ein Scythe aus Scythien war und dennoch wird er allgemein Saracenus genannt. Wir erklären uns diesen Widerspruch auf folgende Weise: er stammte aus irgend einer nordöstlichen Gegend Parthiens, die in späterer Zeit mit dem generellen Namen Scythien bezeichnet wurde[1], und ist nachher nach Vorderasien, und zwar nach dem südlichen Mesopotamien und nach dem nordöstlichen Arabien ausgewandert (woher der Name Saracenus herkommt), wo er zur Zeit des Nerva mit seiner dualistischen Lehre auftrat und so ein Vorläufer Mânîs wurde. Auf eine ähnliche Weise hat sich auch Baur ausgesprochen[2]. El'hasai'h oder Elchasaï oder Elkesaï, der Stifter der Secte der babylonischen Ssabier des Coráns oder der Mendaïten stammte gleichfalls aus dem nordöstlichen Parthien, ist in derselben Gegend und genau zu derselben Zeit mit seinem Dualismus aufgetreten, wo der sogenannte Scythianus dieselbe Lehre verkündigt hat, und war ebenfalls, wie oben bewiesen wurde, in gewisser Hinsicht Vorläufer des Mânî. Liegt hier nicht die Vermuthung auf der Hand, dass der nach seinem Vaterlande so benannte Scythianus mit dem El'hasai'h des en-Nedîm, Elchasaï des Pseudorigines und Elkesaï des Epiphanius und Theodoretus identisch ist?

Nach dem Gesagten ist der Einfluss des Parsismus auf den Mendaïsmus ausser allem Zweifel, was schon von Lorsbach vermuthet wurde. Baur will in den Nachrichten über Scythianus und Terebinthus-Budda, die er, wie bemerkt, beide identificirt und deren historische Existenz er läugnet, ferner in der oben erwähnten Abschwörungsformel der zur Kirche sich bekehrenden

1) Ueber die Ausdehnung des Namens Scythien bis zum Oxus und Jaxartes und sogar bis zu den Ländern Serica und Indien hin, die schon bei Ptolemäus (VI. 13–15) vorkommt, s. Forbiger in Pauly's Real Encycl. der class. Alterthumsw. Bd. VI. p. 899. 907. u. 1076.

2) l. c. p. 465 f.

Manichäer, bei der dieselben sich unter andern auch von Budda lossagen mussten, und in vielen andern Punkten Andeutungen über das Vordringen des Buddhismus und über den Einfluss desselben auf den Manichäismus finden[1]. Ein so frühzeitiger Einfluss des Buddhismus in Vorderasien ist allerdings möglich; denn en-Nedim sagt ausdrücklich, dass der Buddhismus schon vor Mânî auch in Transoxiana eingedrungen ist[2]. Weber findet es sogar[3] «höchst wahrscheinlich, dass die buddhistischen Missionare, von ihrem frischen Religionseifer getrieben, sich zu dieser Zeit (der griechischen Herrschaft in Indien) auch schon über die weiteren westlichen iranischen Länder verbreitet haben». Weber fügt jedoch hinzu, dass eigentliche Data hierüber fehlen. An einer andern Stelle bemerkt[4] er: «der bedeutende Einfluss, den der Buddhismus auf die Lehre des Mani ausgeübt hat, ist leicht erklärlich durch die hohe Blüthe desselben unter den Yueitchi-Fürsten (Indoscythen), deren Herrschaft sich ja zeitweilig auch über einen grossen Theil der östlichen iranischen Provinzen erstreckte». Wir glauben auch, dass die Nachrichten des Mas'ûdî[5] von den Reisen des Bûdâsp (Buddha) nach Seg'estân, Zabulistân und Kermân auf eine frühzeitige Verbreitung des Buddhismus in Persien hinweisen. Wenn nun demnach Scythianus, der unserer Ansicht nach eine wohl vielfach bezeugte historische Person ist, Verbreiter buddhistischer Lehren war, so müsste man, nach der obigen Auseinandersetzung, bei den Mendaïten auch buddhistische Elemente suchen und buddhistischen Einfluss wahrnehmen. Vielleicht rühren die vielfachen Aussagen der mohammedanischen Schriftsteller, dass Bûdâsp, d. h. Buddha, der Stifter der Religion der Ssabier war[6], von einem historisch wirklich stattge-

1) S. Baur l. c. p. 462 ff.

2) S. v. Hammer l. c. p. 25.

3) In dem oben p. 113, Anmk. 1 angef. Aufsatz p. 675.

4) l. c. p. 731.

5) In Morûġ-eds-Dseheb, Ms. des Mus. As. Petr. N. 505, *b.* fol. 238; vgl. unten Cap. VIII. u. Buch II. Cap. X.

6) S. unten Bd. II. p. 376. 378. u. 527.

fundenen Einfluss des Buddhismus auf die Mendaïten her, die doch von den Mohammedanern ursprünglich Ssabier genannt wurden. Man kennt aber bis jetzt weder die genetische Entwicklung des Buddhismus, noch die des Mendaïsmus hinlänglich, um schon jetzt über den Einfluss des erstern auf den letztern bestimmte Ansichten aufstellen zu können und wir wollen daher nur leise Andeutungen und Winke den künftigen Forschern geben, die vielleicht die Auffassung des Gegenstandes fördern können.

En-Nedîm berichtet ferner, dass es unter den Mogtasilah, oder den babylonischen Ssabiern des Coráns noch bis heut zu Tage (d. h. 377 = 987) solche giebt, welche die Sterne verehren. Man könnte anfangs glauben, dass diese Nachricht in Folge einer Verwechslung mit ihren Namensgenossen, den Pseudossabiern in Harrân, welche in der That die Sterne verehrten, entstanden sei. En-Nedîm theilt aber an derselben Stelle eine andere Nachricht über die «Ssabier der Sumpfdistricte» mit, nach welcher dieselben sich zu den Glaubenslehren der alten Nabathäer bekannten, die Sterne verehrten und Bilder und Götzen hätten. Dabei wird bemerkt, dass sie die Masse der Ssabier bilden, welche Harrânier genannt werden, und zugleich führt en-Nedîm wieder eine andere Meinung an, nach welcher sie von den Harrâniern «im Ganzen und Einzeln verschieden seien»[1]. Aus diesen verschiedenen Ansichten geht hervor, dass die hier angeführten Gewährsmänner en-Nedîms die corânischen Ssabier oder die Mendaïten mit den harrânischen Ssabiern nicht verwechselt haben, sondern dass sie jene nur aus dem Grunde mit diesen zuweilen identificirten, weil sie die Mendaïten — und zwar, wie es scheint, mit Recht —, eben so für Ueberreste der alten babylonischen Heiden Chaldäa's hielten, wie die harrânischen Ssabier Ueberreste der syrischen Heiden des nördlichen Mesopotamiens waren.

Der bekannte mohammedanische Gelehrte Schahrastâni, der 1248 p. Chr. starb, sagt ausdrücklich, dass unten den Ssabiern im

1) S. Bd. II. Text Nr. XXXIV, p. 544.

Corân die Mendaïten gemeint und dass dieselben von den harrânischen Ssabiern verschieden wären[1].

Nach dem Vorangehenden kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, dass die ältern mohammedanischen Schriftsteller die Ssabier des Coráns oder die Mendaïten von den harrânischen Ssabiern wohl zu unterscheiden wussten, was bei den spätern mohammedanischen Gelehrten nicht mehr durchweg der Fall ist; denn diese verwechseln oft diese beiden Arten von Ssabiern mit einander und übertragen daher auch häufig die Nachrichten, welche sich auf die Einen beziehen, auf die Andern.

Wir stellen hier am Schlusse dieses Capitels die mehr oder minder sichern Resultate desselben zusammen:

1) Unter den nabathäischen (babylonischen) Heiden, welche in den Sumpfdistricten im Nordosten von Arabien und im äussersten Süden Mesopotamiens, um Wâsith und um Bassrah, wohnten, trat im letzten Decennium des ersten Jahrhunderts ein Mann, Namens El'hasai'h (=Ἠλχασαΐ, Ἠλκεσαῖος, Ἠλξαῖος, Scythianus), aus dem Nordosten Parthiens herstammend, wahrscheinlich ein Anhänger der Lehre Zoroasters und vielleicht auch mit dem Buddhismus vertraut, auf, und verbreitete unter ihnen parsische Ideen und parsische religiöse Anschauungen und Gebräuche.
2) Diese parsificirten babylonischen Heiden[2], die sich selber Mendaïten[3], d. h. Gnostiker, nannten, haben von ihren jü-

---

1) S. Schahrastâni l. c. p. ۱۰۱ f., Haarbrücker l. c. I. p. 155 f. u. unten Bd. II. p. 623 f.

2) Bramer hat eine Schrift über die Mendaïten veröffentlicht, in der nachgewiesen ist, dass dieselben nichts weniger als Christen sind und dass ihre Religion mit dem Christenthum nichts gemein hat, der Titel dieser Schrift ist: De Zabiis etc. Havn. 1829.

3) Unseres Wissens kennen die mohammedanischen Schriftsteller den Namen »Mendaïten« nicht; jedoch erwähnt Ibn Challikân einen Qâdhi, Namens Abû-l-Fat'h Mohammed ben Abi-l-'Abbâs A'hmed ben Bachtijâr ben 'Ali

disch-christlichen gnostischen Nachbaren, wie z. B. den Ebioniten u. dgl. Andern, wohl erst nach und nach, einige wenige biblische Sagen und Personen kennen gelernt, die sie — wohl theils absichtlich, theils im Ernst und theils zum Schein, um dadurch in den Augen der Mohammedaner für Schriftbesitzer zu gelten — nach ihrer Weise aufgefasst oder entstellt haben.

3) Weil diese Mendaïten sich sehr häufig zu waschen und zu reinigen pflegten und sogar Alles das, was sie geniessen wollten, erst einer Waschung unterwarfen, erhielten sie bei ihren syrisch sprechenden Nachbaren den Namen ܨܒܝܢ, *Ssabi'in*, und, mit Ausstossung des ܐ, ܨܒܝܢ, *Ssabîn*, Ssabier, d. h. die sich Waschenden, die Baptisten in dem vorchristlichen Sinne dieses Wortes, womit Solche bezeichnet wurden, welche äussere Waschungen oder Reinigungen, Lustrationen zu beobachten pflegten. Ihre arabisch sprechenden Nachbaren, die vormohammedanischen Araber, gaben dem Namen ܨܒܝܢ, Ssabîn, bald eine arabische Form und nannten sie daher صابئون, *Ssâbijûn*, bald übersetzten sie denselben und nannten sie المغتسلة, *el-Mogtasilah*, d. h. die sich Waschenden.

4) Ungefähr hundert Jahre nach der Stiftung dieser Secte durch El'hasai'h wurde Manes von mendaïschen Eltern geboren und unter den Mendaïten erzogen. Bis zu seinem vier und

---

ben Mohammed ben Ibrâhîm ben Ga'afer, genannt *el-Mendâï*, geboren 517 (1123), gestorben 605 (1209), der aus Wâsith, dem Hauptsitze der Mendaïten stammte (s. Ibn Challikân, ed. Wüstenfeld. Nr. ٥٠٤, wo dieser Name dreimal falsch المندانى geschrieben ist; im Index dagegen schreibt Wüstenf. المندائى, eben so schreibt Slane in seiner englischen Uebersetzung des Ibn Challikân. Bd. II. p. 491 u. 493 *Manddi*). Dieser el-Mendâï stammt offenbar aus einer mendaïschen Familie und sein Urahn Ga'afer, der ungefähr in der Mitte des 10. Jahrhunderts p. Chr. gelebt hat, mag zum Islâm übergegangen sein.

zwanzigsten Lebensjahre war er auch selbst Mendaït; dann aber trat er mit einer eignen Lehre auf und stiftete den Manichäismus. Dieser stand, wie es scheint, Anfangs dem Mendaïsmus weniger fern als nachher.

5) Die Ssabier, deren Mohammed im Corân gedenkt, sind keine andern als die Mendaïten.

6) Die ältern mohammedanischen Traditionslehrer und Corânerklärer haben ohne Ausnahme unter den Ssabiern des Coràns die Mendaïten verstanden und selbst die spätern mohammedanischen Traditionslehrer und Corânerklärer, die überhaupt in der Regel den ältern Lehrern folgten, haben mit sehr wenigen Ausnahmen die Ssabier des Coràns eben so aufgefasst, was aber erst weiter unten Cap. VIII. näher nachgewiesen werden wird.

7) Die ältern mohammedanischen Schriftsteller kannten die Mendaïten oder die Ssabier des Coràns, welche sie «babylonische Ssabier», «Kîmâriûn», «wirkliche Ssabier», oder endlich «Ssabier der Sumpfdistricte» nannten, und wussten sie immer von den Pseudossabiern in Harrân zu unterscheiden. Die Verwechslung dieser beiden Arten von Ssabiern hat erst in der spätern Zeit begonnen, was gleichfalls erst weiter unten Cap. VIII. näher nachgewiesen werden wird.

Cap. VI.

Die Annahme des Namens der babylonischen Ssabier von Seiten der syrischen Heiden in Harrân im Jahre 830.

Wir haben im vorhergehenden Capitel gesehen, dass es schon fünf Jahrhunderte vor Mohammed im Nordosten Arabiens nach Chaldäa hin, um Wâsith und Bassrah, Ssabier gab, die von den ältern mohammedanischen Schriftstellern und Corân-erklärern so characterisirt werden, dass man in ihnen leicht die Mendaïten erkennen kann, wie dies weiter unten im 8. Capitel noch näher dargethan werden wird. Wir wollen nun nachweisen, dass seit el-Mâmûn eine zweite Classe von Ssabiern zum Vorschein kam, die von jener in localer, historischer und religiöser Beziehung gänzlich verschieden ist und welche mit ihnen nur ein und denselben Namen gemeinschaftlich hatte.

Während wir bis auf el-Mâmûn nur in dem nordöstlichen Winkel von Arabien und im äussersten Süden Mesopotamiens, und zwar in den Sumpfdistricten um Wâsith und Bassrah, Ssabier begegnen, treten uns nach el-Mâmûn plötzlich im nördlichen Mesopotamien und zwar vorzugsweise in Harrân (Carrhae der Alten) und dessen Umgebung Ssabier entgegen, die nach der von ihnen gemachten Beschreibung von den Ssabiern des Coråns total verschieden sind. Hören wir nun, wie authentische Berichterstatter diese auffallende Erscheinung erklären.

Ein christlicher Schriftsteller Namens Abû-Jûsuf Abscha'a el-Qathî'î, der am Ende des 9. Jahrhunderts p. Chr. lebte

jedenfalls in Harrân sich aufhielt und mit den Ssabiern daselbst Umgang pflegte[1], schrieb ein Buch, betitelt:

كتاب فى الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين فى عصرنا بالصابة

«die Enthüllung der Lehren der Harrânier, die zu *unserer Zeit* unter dem Namen Ssabier bekannt sind»[2]. Diese Harrânier hiessen also ursprünglich nicht Ssabier und haben diesen Namen erst später angenommen. In diesem Buche theilt uns der erwähnte Abû-Jûsuf über die Annahme des Namens Ssabier von Seiten einer gewissen Classe der harrânischen Bevölkerung zur Zeit des Chalifen el-Mâmûn Folgendes mit[3]: als dieser Chalîf am Anfange des Jahres 215 (830) bei seiner Expedition gegen den byzantinischen Kaiser nach Harrân kam[4], gingen ihm die Bewohner dieser Stadt entgegen, unter denen mehrere waren, die ihm durch ihre fremdartige Tracht und durch ihr langes Haar auffielen. Er erkundigte sich daher, wer diese

1) Siehe über diesen Abû-Jûsuf Bd. II, Einleitung in die Quellen, p. VII f.

2) Siehe Bd. II, p. 14 u. vgl. das. p. 19.

3) Die folgende Nachricht theilt en-Nedîm im Fihrist nach dem eben erwähnten Abû-Jûsuf, wie es scheint, wörtlich mit; s. Bd. II, p. 14-19.

4) Abû Jûsuf giebt zwar nicht an, in welchem Jahre el-Mâmûn in Harrân war, er sagt aber, dass jene Scene in der letzten Zeit seines Lebens, als er in den Krieg nach Rûm zog, sich zutrug. El-Mâmûn unternahm vor seinem Tode drei Expeditionen gegen die Byzantiner und zwar während der Jahre 215, 216 u. 217 (830-833); die hier erwähnte Expedition muss die erste gewesen sein, die im ersten Monat des Jahres 215 (im März des Jahres 830) begann; denn nur während dieser Expedition reiste el-Mâmûn durch Mesopotamien über Syrien nach Kleinasien. Nach Beendigung dieses Feldzugs aber kehrte er nicht nach Bagdâd zurück, sondern reiste im Jahre 216 (831) nach Damaskus, dann nach Aegypten, brachte das Jahr 217 (832) in Syrien zu und 218 (833) in der Nähe von Tarsus in Kleinasien. Er kehrte also nach dem Jahre 215 (830) nicht mehr nach Bagdâd zurück und reiste demnach auch nicht mehr durch Mesopotamien. Vgl. Ibn Qotaibah كتاب المعارف ed. Wüstenfeld p. 199, Eutychii Ann. II, p. 434 f. Greg. Barhebr. Chron. Syr. p. 150 (Uebers. 154), Mo'hammed b. 'Ali el-'Hamawi in seinem تاريخ المنصورى, Ms. des asiat. Museums in St. Petersburg, N. 521, Fol. 47, *a.*, Abû-l-fedâ, Ann. Bd. II, p. 252 ff. u. Reiske's Adnot. das. p. 684. Elmakîn, Hist. Saracen. p. 137. ed. Erpen. 1625 in fol., Weil, Geschichte der Chalifen Bd. II, p. 239 ff. u. unten Bd. II, p. 134 ff.

wären, und als er erfuhr, dass sie weder Christen, noch Juden, noch Magier wären, dass sie zu keinem der schutzverwandten Völker gehörten und weder ein geoffenbartes Buch besässen, noch an einen Propheten glaubten, gab er ihnen den Bescheid: sie müssten entweder zum Islâm übergehen oder sonst irgend eine der vom Corân tolerirten Religionen annehmen; wenn nicht, so werde er sie mit der Wurzel ausrotten und bis auf den Letzten hinrichten. El-Mâmûn gab ihnen indessen bis zu seiner Rückkehr Bedenkzeit. Mittlerweile wechselten jene Harrânier ihre Tracht und schoren ihre langen Haare ab. Viele von ihnen gingen zum Christenthum über, Manche nahmen den Islâm an; ein Theil aber verharrte bei seiner alten Religion und sann auf alle mögliche Mittel, um das drohende Unheil von sich abzuwenden. In dieser Noth rieth ihnen ein mohammedanischer Gesetzkundiger aus Harrân — der übrigens seinen Rath nicht umsonst ertheilte, sondern sich dafür gut bezahlen liess[1] —, dem Mâmûn bei seiner Rückkehr aus dem Feldzug zu sagen: sie wären Ssabier; «denn dieses, fügte jener Gesetzkundige hinzu, ist der Name der Anhänger einer Religion, deren Gott im Corân gedenkt. Nehmet diesen Namen an, rieth er ihnen ferner, denn dadurch werdet ihr gerettet werden». Die Harranier befolgten diesen Rath und führten seit jener Zeit den Namen Ssabier; «denn vorher, sagt der erwähnte christliche Berichterstatter, gab es weder in Harrân, noch in dessen Umgegend irgend welche Leute, die den Namen Ssabier führten».

Der erwähnte Abû-Jûsuf erzählt gleichzeitig viele einzelne Umstände dieses Vorfalls, so z. B. dass die Meisten von denen, welche während der Verfolgung zum Christenthum übergegangen waren, von demselben nach dem Tode des el-Mâmûn abfielen, zum Harrânismus zurückkehrten, und ihre Haare wieder lang trugen, wie es vorher Brauch gewesen war; ferner dass diejenigen Harranier, welche während der Verfolgung den Islâm angenommen

1) Wir erwähnen diesen Umstand desshalb, weil es sonst auffallen würde, dass ein Mohammedaner den Heiden in der Noth beigestanden hat.

hatten, sich immer nur mit ihren Glaubensgenossen zu verschwägern pflegten, bis einige mohammedanische Theologen, — die er namhaft macht und von denen Einer uns auch von andrer Seite her bekannt ist —, dies ihnen verboten[1]. Er macht endlich einige Familien namhaft, die während jener Catastrophe theils zum Christenthum übergegangen waren, theils den Islâm angenommen hatten. Im Laufe jener Erzählung lässt er el-Mâmûn einen Orakel ertheilenden Menschenkopf in Harrân zur Zeit des Harûner-Raschîd erwähnen, und dieses Kopfes gedenken auch zwei syrische Historiker[2]. Alle diese Einzelheiten geben der ganzen schlichten Erzählung das Gepräge der Wahrheit.

Die Nachricht über die Annahme des Namens Ssabier von Seiten der Harranier wird theils direct, theils indirect durch andere Nachrichten bestätigt.

Ein glaubwürdiger Historiker aus der Mitte des 10. Jahrh. p. Chr., Hamzah Issfahânî[3] bemerkt, dass die Ueberreste der Chaldäer[4] sich jetzt in den beiden Städten Harrân und Rohâ befinden und dass sie seit el-Mâmûn den Namen Chaldäer abgelegt und den Namen Ssabier angenommen haben, aus einem Grunde, dessen Erzählung zu weitläufig wäre. An einer andern Stelle bemerkt derselbe Historiker wiederum, dass die Chaldäer sich erst zur Zeit des Islâm Ssabier nannten, dass die wirklichen Ssabier aber (d. h. die im Corân erwähnten Ssabier), eine christliche Secte wären und in den Sumpfdistricten wohnten[5].

Ein anderer Historiker, Abû-'Abdallah Chowârezmî, der Zeitgenosse des vorigen war[6], und wie es scheint, eine andere

1) Vgl. unten Bd. II. p. 137. Anmk. 137.

2) Siehe Bd. II. p. 19–21 u. p. 130 ff., wo ausführlich über den Orakel ertheilenden Kopf gesprochen wird u. vgl. das. den Excurs zu Cap. III. «Ueber Menschenopfer u. s. w.» p. 142 ff.

3) Vgl. Bd. II. Anmk. 2. zu Text Nr. X.

4) In wie fern die Harrânier als Ueberreste der Chaldäer betrachtet werden, s. das folgende Capitel u. vgl. Bd. II. p. 53. Anmk. 5.

5) Siehe Bd. II. Text Nr. X. §§. 1. u. 2, p. 504 f.

6) Vgl. Bd. II. Anmk. 2. zu Text Nr. XI.

Quelle vor sich hatte[1], sagt gleichfalls, dass die Ueberreste der Chaldäer, die sich Ssabier und Harrânier nennen, in Harrân und 'Irâq sich aufhalten und dass sie den Namen Ssabier erst zur Zeit des el-Mâmûn angenommen hätten[2].

Indirect wird die erwähnte Nachricht durch folgende Umstände bestätigt: der schon oft citirte Verfasser des Fihrist, en-Nedîm giebt am Anfange dieses Werkes[3] den Inhalt des neunten Theils desselben auf folgende Weise an:

ويحتوى على وصف مذاهب الحرنانية الكلدانيين المعرّفين فى عصرنا بالصابة

«(Dieser Theil) enthält die Beschreibung der Glaubenslehren der chaldäischen Harrânier, zu unserer Zeit Ssabier genannt»; woraus deutlich hervorgeht, dass sie ursprünglich den Namen Ssabier nicht geführt haben.

Wir haben ferner in dem vorigen Capitel angegeben, dass die mohammedanischen Traditionslehrer und Coránerklärer vor el-Mâmûn die Ssabier des Coráns so characterisiren, dass man in ihnen leicht die Mendaïten erkennen kann, dass sie ferner die Sumpfdistricte um Wâsith und Bassrah als die Wohnsitze der corânischen Ssabier angeben, also eben dieselben Localitäten, welche die Mendaïten bis auf die heutige Zeit vorzugsweis bewohnen; eine kurze Zeit nach el-Mâmûn dagegen erscheinen plötzlich ganze ssabische Gemeinden im Norden Mesopotamiens und zwar in Harrân, Edessa, Raqqah und in der Nähe dieser Städte, dann auch eine bedeutende ssabische Gemeinde in Bagdâd[4]; Gemeinden, die sich durch ihren ächt heidnischen Character so auszeichnen, dass ihr Name nachher von den Mohammedanern als Bezeichnung für Heiden überhaupt gebraucht

1) Hamzah Issfahânî weiss nicht, dass es Ssabier in 'Irâq gab, Chowârezmî dagegen erwähnt nicht, dass es deren in Edessa gab; wir schliessen daraus, dass sie zwei verschiedene Quellen benutzt haben.

2) Siehe Bd. II. Text Nr. XI. p. 506.

3) Im Wiener Cod. fol. 3, *a*; vgl Flügels Bericht über den Fihrist in dem Jahresbericht d. deutschen morgenl. Gesellsch. f. d. J. 1845, Leipzig 1846. p. 68.

4) Siehe unten Buch I, Cap. XI. u. Bd. II. p. 537.

wurde[1]. Diese auffallende Erscheinung lässt sich blos durch die eben mitgetheilte Nachricht Abû-Jûsufs erklären.

Endlich können wir als indirecten Beweis zu Gunsten der mitgetheilten Nachricht über die Annahme des Namens Ssabier von Seiten der Harrânier noch Folgendes anführen. Es ist nämlich unmöglich, dass dieselben den Namen «Ssabier» ursprünglich geführt haben; denn es giebt gar keine vernünftige Etymologie dieses Namens, wenn derselbe den Harrâniern, die, wie wir sehen werden, nichts Anderes als Ueberreste der alten Heiden des Landes waren, ursprünglich beigelegt worden wäre. Wir haben im vorigen Capitel die allein mögliche und wahre Ableitung des Namens Ssabier, Ssâbîjûn, als einer ursprünglich nur den Mendaïten beigelegten Benennung, näher nachgewiesen. Sehen wir nun, welche Etymologien von dem Namen der Ssabier, als dem den Harrâniern beigelegten, aufgestellt wurden:

1) Die harrânischen Ssabier leiteten sich selbst angeblich von einem fingirten Ssâbî her, der bald ein Sohn des Seth ben Adam[2], bald ein Sohn des Enoch (Idrîs), bald ein Sohn des Metuschela'h, endlich sogar Sohn eines ebenfalls fingirten Mârî, oder Bâdî, eines angeblichen Begleiters des Patriarchen Abraham, gewesen sein soll[3].

Die Mohammedaner, welche, gleich den Griechen, jeden fremden Namen aus ihrer Muttersprache zu erklären suchten, leiteten

1) Siehe unten Cap. VIII.

2) Abû-l-Fedâ, hist. anteisl. ed. Fleischer p. 14 u. 148, siehe unten Bd. II. p. 498. u. 500.

3) S. Ibn Chalikân ed. Wüstenfeld, Nr. ١٣٤ und in Slane's englischer Uebers. I. p. 32 f., unten l. c. p. 511 und vgl. Târîch-el-'Hukamâ des el-Qifthî, Ms. der k. k. öffentl. Bibl. in Wien, Nr. 105, vita اسقلابيوس u. unten l. c. p. 532, ferner Kitâb el-'Agâïb des Ibrâhîm ben Wassîf-Schâh, Ms. des asiat. Mus. in St. Petersburg N. 518. fol. 69, *a* und unten l. c. p. 534 f., The life of Scheikh Mohammed Ali Hazin, ed. Belfour p. 160 f. u. unten p. 545 f., endlich Mochtâr el-'Hikem we Me'hâsin el-Kilem des Abû-l-Wafâ Mobasschir ben Fâtik, Ms Lugd. Bat. N. 515, fol. 14, *a*. u. unten l. c. p. 58; vgl. auch unten l. c. Anmk. 3. zu Text Nr. XIV.

den Namen Ssabier, Ssâbiûn, aus einer arabischen Wurzel her. Da aber die alten Corânleser diesen Namen bald الصابئون, ess-Ssâbi'un mit einem Hamzah, bald الصابيون, ess-Ssâbiûn ohne ein solches lasen[1], so erfanden die Mohammedaner zwei Etymologien, nämlich von der Wurzel صَبَا, *ssabâ*, und von صَبَأَ, *ssabâ'a*. Die Einen leiteten es ab von

2) صَبَا, *ssabâ* = مَالَ, *malâ*, sich hin- oder wegneigen, hin- oder wegwenden, und zwar sollen, nach Schahrastânî, die Ssabier desshalb diesen Namen führen, «weil sie sich von den Regeln der Wahrheit wegneigen und von dem offenen Pfade der Propheten abweichen»[2]; oder nach Zamachscharî, «weil sie sich in ihrer Religion dahin gewandt haben, dem vernunftlosen Belieben und den Gelüsten zu folgen, den Vernunft- und Traditionsbeweisen hingegen nicht gefolgt sind»[3]; oder nach einem Anonymus bei Beidhâwî, «weil sie sich von den andern Religionen zu der ihrigen, oder von der Wahrheit zur Lüge hingewandt haben»[4]; oder nach dem Ssi'hâ'h des 'Gauharî beim Scheich-Zâdeh, «weil sie sich zur Unwissenheit hinneigen»[5]; oder endlich gar nach einer Etymologie der Ssabier selbst bei Mohammed ben Mortadhî Mo'hsin «weil sie sich zur Religion Gottes hinneigen»[6].

1) S. Ma'âlim et-Tenzîl des el-Ferrâ Bagawî, Ms. Lugd. Bat. N. 83 (394) zu Sûreh II. 59. unten l. c. p. 555., Kitâb el-Kesschâf des Zamachscharî, Ms. Lugd. Bat. N. 75 (499) u. Ms. d. Kaiserl. öffentl. Bibl. zu St. Petersb. N. 44. zu Sûreh V. 73, unten l. c. p. 558, Kitâb Ġâmi 'A'hkâm el-Corân des Qorthobî, Ms. L. B. N. 81 (393) zu Sûreh II, 59. unten l. c. p. 559. Teshîl es-Sebîl des el-Asch'arî, Ms. L. B. N. 664. Warn. zu Sûreh II. 59. unten p. 562, den anonymen Corâncomm. Ms. L. B. N. 84 (417) zu Sûreh II, 59. unten l. c. p. 563 f., Beidhâwîs Corâncomm. ed. Fleischer I. p. ٣٦ und Scheich-Zâdeh's Supercomm. zum Beidhâwî, Ms. der Universitätsbibl. zu Kasan, unten p. 566.

2) S. Schahrastânî, كتاب الملل ولنحل ed. Cureton p. ٢٠٣ und in Haarbrückers Uebers. dieses Buches. II. p. 4. unten l. c. p. 420.

3) Ms. L. B. N. 75 (499), unten l. c. p. 558.

4) L. c., unten l. c. p. 565.

5) Ms. der Universitätsbibl. zu Kasan, unten l. c. p. 566.

6) Ssâfî, Ms. ebendas., unten l. c. p. 567. vgl. ebendas. p. 559. 563. u. 568 f.

Die Andern aber leiten jenen Namen ab von

3) صَبَأَ, *ssabá'a*, = طَلَعَ, *thala'a*, und خرج, *charag'a*, hervortreten, heraus-, hinausgehen, abfallen, von einer Religion zu einer anderen übergehen. «Ssâbî, meinen Manche bei Ibn Challikân, heisse bei den Arabern Einer, welcher von der Religion seines Volkes abgefallen ist, und daher hätten die Qoreischiten Mohammed Ssâbî genannt, weil er von der Religion seines Volkes abgefallen ist»[1]; nach el-Ferrâ: «weil sie von einer Religion zu einer anderen übergegangen sind»[2]; oder nach einer Annahme bei Zamachscharî: «weil sie von allen Religionen abgefallen sind»[3]; oder nach einer Meinung bei el-Chazrag'î: «weil sie aus der Religion der Schriftbesitzer ausgetreten sind»[4]; oder endlich nach einem Anonymus, weil *ssabaá* auch die Bedeutung: «das Haupt zum Himmel erheben» hat, und die Ssabier die Engel verehren u. s. w.[5].

Europäische Gelehrte haben folgende Ableitung des Namens Ssabier gegeben:

Scaliger, dem viele Gelehrte folgten, leitet ihn

4) von صبا, *ventus apeliotes*, ab; also Ssabier so viel wie «Orientalen» und zwar soll ihnen dieser Name desshalb beigelegt worden sein, weil die Ssabier in Chaldäa, östlich von Arabien, gewohnt haben sollen[6]; oder ihr Name sei, wie Spencer bemerkt, nach dem hebräischen Sprachgebrauche von בְּנֵי קֶדֶם gebildet[7].

Pococke leitet den Namen Ssabier von dem

4) hebräischen צבא, *exercitus*, her und bemerkt: «quasi צבא השמים *Exercitus coelestis* cultores»[8]. Diese Etymologie fand am meisten Anklang und ist fast allgemein adoptirt worden.

---

1) S. Bd. II, p. 511.
2) S. Bd. II, p. 555 f.
3) S. Bd. II, p. 558. 4) S. Bd. II, p. 559.
5) S. Bd. II, p. 564., vgl. das. p. 557. 563 f. 565 ff. u. 570.
6) S. oben p. 26 f. u. vgl. das. p. 38. 7) S. oben p. 40.
8) S. oben p. 31. vgl. das. p. 43. 57. 74 f. und viele andere Stellen des zweiten Capitels.

Andere Etymologien, wie die von Marsham (nach Fourmont)[1], dass Ssabier die Bedeutung *Caprarii* habe, dann die von Fourmont selbst[2], und endlich die von Jablonsky aus dem Koptischen *Sabe, sapiens*[3] u. dgl. andere, wie nach dem in der Bibel erwähnten Völkernamen סבא und שבא[4] verdienen weiter keine Erwähnung.

Es ist kaum der Mühe werth, alle diese Ableitungen zu widerlegen; wir wollen uns daher kurz fassen. Die Ableitung von einer fingirten Persönlichkeit, Namens Ssâbî, zeigt uns blos, dass die Ssabier, den Mohammedanern gegenüber, für ein biblisches Volk gelten wollten und daher biblische Personen fingirten, die sie zu Stiftern ihrer Religion machten, wovon wir weiter unten ausführlich handeln werden. Die Ableitungen der Mohammedaner sind theils geschraubt, theils geradezu abgeschmackt und offenbar zu einer Zeit erfunden, wo selbst die mohammedanischen Schriftsteller von Ssabiern und Ssabismus keine klare Vorstellungen mehr hatten. Nicht minder sonderbar ist die von صبا, *ventus apeliotes*, nach der Ssabier so viel wie Orientalen heissen soll; denn erstens wohnten die harrânischen Ssabier gar nicht östlich von Arabien, zweitens würden die Araber sie in diesem Falle الشارقيّون, *ess-Scharqijjûn*, genannt haben, wie der Begriff *Orientales* immer von ihnen ausgedrückt wird; drittens heisst صبا oder eigentlich صابية nicht der Ostwind, sondern der Nordostwind[5]. Was endlich die Ableitung aus dem hebräischen צבא, *ssebâ*, das Heer = צבא השמים, das Himmelsheer, anbetrifft, so können wir darüber nicht genug unser Erstaunen ausdrücken, wie eine solche grundfalsche und unpassende Etymologie 200 Jahre lang ohne Widerspruch nachgesprochen und nachgeschrieben wurden. צבא השמים heisst allerdings und zwar als poetischer Ausdruck das Himmelsheer, aber צבא an und

1) S. oben p. 35 f.
2) S. oben p. 51.
3) S. oben p. 53.
4) S. oben p. 30 f. 41 et passim.
5) Vgl. den Qâmûs p. ١٩٠٣ ed. Calcutta.

für sich heisst nichts anderes als einfach das Heer, und wo in der heiligen Schrift von den Engeln, den Sternen oder den Himmelsmächten die Rede ist, steht immer צבא השמים oder צבא מרום, niemals aber צבא allein[1]. Angenommen aber auch צבא hätte in der hebräischen Sprache diese Bedeutung, so würde immer die Frage bleiben: Wer hat und wann hat man denn jenen Sterndienern den nur aus einer hebräischen Wurzel zu erklärenden Namen Ssabier beigelegt? Die Harrânier selbst konnten als Sterndiener sich nicht Ssabier nennen und zwar desshalb, weil sie Syrer waren und syrisch sprachen; in der syrischen Sprache aber heisst die Wurzel ܨܒܐ, *voluit*, ܨܒܝ ist der Name eines indischen Medicaments und ܨܒܥ heisst *tinxit*, *lavit* und *abluit*[2]. Da alle diese Wurzeln nicht die Bedeutung Heer oder Himmelsheer haben, so können auch die syrischen Ssabier sich nicht darnach genannt haben, selbst wenn sie auch wirklich ausschliesslich Sterndiener gewesen wären. Aus demselben Grunde können auch die syrischen Christen ihnen diesen Namen nicht beigelegt haben, zumal da dieselben niemals den Namen Ssabier in ihren in syrischer Sprache geschriebenen Werken brauchen. Die Araber konnten ihnen als Sterndienern ebenfalls den Namen Ssabier nicht beigelegt haben, da die Wurzel صبا im Arabischen eben so wenig, wie im Syrischen, die Bedeutung Heer oder Himmelsheer hat.

Die übrigen oben berührten Etymologien der Art aber, wie die von Marsham, Fourmont und Jablonsky, gehören dem Reiche der Phantasie an und verdienen keine besondere Widerlegung.

Wir sehen also, dass es gar keine vernünftige und irgend wie mögliche Etymologie für den Namen Ssabier giebt, wenn man annehmen wollte, dass er ursprünglich den Harrâniern

---

1) S. 5 Mos. 4, 19. 17, 3. 1 Kön. 22, 19. 2 Kön. 17, 16. 21, 3. 5. Jes. 24, 21. 34, 4. 40, 26. 45, 12. Jerem. 8, 2. 33, 22. Psal. 148, 2. Hiob 38, 7. Dan. 4, 32. 8, 10. u. 2 Chron. 18, 18.

2) Vgl. Castelli lexic. Syr. p. 748 f.

beigelegt wurde. Dagegen ist jene Etymologie sicher und unzweifelhaft, wenn man annimmt, dass er, wie früher nachgewiesen wurde, ursprünglich den Mendaïten beigelegt wurde. Wir behaupten daher, dass der Mangel einer passenden Etymologie für den Namen Ssabier der Harrânier zugleich ein indirecter Beweis für die Wahrheit der Aussage Abû-Jûsufs ist, nach welcher die Harrânier den Namen Ssabier zur Zeit einer Verfolgung angenommen und ihn nicht ursprünglich geführt haben.

Aber nicht nur aus den eben angeführten äussern, sondern auch aus innern Gründen sehen wir uns veranlasst, dem mitgetheilten Bericht des Abû-Jûsuf vollen Glauben zu schenken.

Dieser Berichterstatter stand der Zeit jenes Ereignisses sehr nahe und vielleicht trennte ihn kein halbes Jahrhundert von demselben. Er war, wie früher bemerkt wurde, ein syrischer Christ, und die von den Ssabiern selbst in syrischer Sprache abgefassten Schriften über ihre Religion waren ihm daher zugänglich. Er hielt sich ferner selbst in Harrân auf und pflegte mit den Ssabiern daselbst Umgang, so dass er über die Angelegenheiten derselben wohl unterrichtet sein konnte[1]. Die ganze Erzählung des Abû-Jûsuf ist schlicht, einfach und natürlich, und enthält viele Einzelnheiten, Nebenumstände und Namen — wie z. B. die Erzählung, dass die zum Islâm übergegangenen Harrânier sich nur mit den Töchtern ihrer ehemaligen Glaubensgenossen verheirathen wollten, und dass dies ihnen durch zwei namhaft gemachte mohammedanische Gelehrte verboten wurde; ferner die Namhaftmachung der Familien, die während jener Catastrophe theils zum Christenthum, theils zum Islâm übergegangen sind —, so dass jener Bericht unmöglich ganz erdacht sein kann; und wenn er dies nicht ist, muss er auch ganz wahr sein; denn ein Medium zwischen einem ganz erlogenen und ganz wahren Bericht giebt es hier nicht. Jener Bericht des Abû-Jûsuf enthält ferner nichts Unwahrscheinliches; im Gegentheil er ist ganz den Umständen und den Verhältnissen angemessen. Der Chalif El-Mâmûn spielte

1) S. Bd. II, p. VII f. u. das. p. 14. u. 19.

bald den fanatischen Orthodoxen, bald zeigte er sich der damals ziemlich allgemein verbreiteten persischen und mota'selitischen Freigeisterei ergeben und ging ungefähr zu jener Zeit mit dem Plane um, manchen freisinnigen mota'selitischen Sätzen, welche die mohammedanische Orthodoxie verpönt hatte, durch alle ihm zu Gebote stehende Mittel Geltung zu verschaffen, wesshalb er auch bei den orthodoxen Mohammedanern übel angeschrieben war und als Ketzer verschrieen wurde[1]. Dieser Chalîf, sagen wir, dem vielleicht damals am meisten daran gelegen war, als frommer Nachfolger des Propheten in den Augen der Moslemîn zu gelten, erfährt, dass in einer grossen Stadt im Herzen seines Reiches sich Götzendiener — denn dies waren jene Harrânier — befinden, deren Ausrottung zu seinen ersten Pflichten gehört; er will dies wirklich thun und jene Götzendiener wären natürlich verloren gewesen. Aber die mohammedanische Jurisprudenz[2], welche die Erlaubniss, das Militär neu zu uniformiren und die Strassen mit Gas zu beleuchten, aus dem Corân herauszudeuten vermag[3], verfiel auf einen ächt mohammedanisch-juristischen Kniff, durch den jene Götzendiener gerettet wurden. Dieselben nahmen nämlich den Namen eines der nach dem Corân zu tolerirenden Völker an, dessen wahrer religiöser Character den Mohammedanern wenig bekannt war und auch nicht gut bekannt sein konnte[4], und somit

1) S. Abû-l-fedâ, Ann. Bd. II, p. 148 f. 154 ff. u. das. die Adn. v. Reiske p. 678 ff. vgl. Ibn Challikân N. 784 ed. Wüstenfeld u. Weil, Geschichte der Chalifen Bd. II, p. 255 f. 266 ff. u. 288 ff.

2) Für Nichtorientalisten sei hier bemerkt, dass die Gesetzkunde bei den Mohammedanern nicht Sache der Juristen in unserm Sinne, sondern die der Theologen ist und dass die eigentliche mohammedanische Jurisprudenz sich eben so gut auf den Corân und die Tradition stützt, wie die andern Gesetze, welche unmittelbar die wesentlichen Bestandtheile der Religion ausmachen, wie z. B. das Gebet, Wallfahrt, Fasten u. dgl. andere Gesetze.

3) Vgl. Weil l. c. Bd. II. p. 128. Anmk. 2, wo ein frappantes Beispiel von einer aberwitzigen und spitzfindigen Verdrehung des Gesetzes von Seiten eines sehr berühmten mohammedanischen Theologen in einem Falle, wo es galt, die Wollust des Chalifen Harûn er-Raschîd zu befriedigen, mitgetheilt wird.

4) Vgl. unsere Auseinandersetzung über die Bestandtheile der Religion der Mendaiten im vorigen Capitel, aus der hervorgeht, dass diese der Art war und vielleicht noch ist, dass sie von mohammedanischen Gelehrten unmöglich richtig erkannt

galten sie bei den Mohammedanern für ein solches Volk, das man nach dem Gesetze dulden könnte. Wir werden weiter unten sehen, wie diese Harrânier in der Folge sich bemühten, in den Augen der Mohammedaner, durch lügenhafte Vorspiegelungen, für ein biblisches Volk zu gelten, um so hiermit ihrem neuen Namen und ihrem angenommenen Character zu entsprechen. Wir werden ferner sehen, welche andere Mittel die Harrânier angewandt haben, um als verkappte Heiden unter Mohammedanern Jahrhunderte lang existiren zu können, und endlich werden wir unten noch zu berichten haben, dass ungefähr hundert Jahre später eine ähnliche Verfolgung gegen die (harrânischen) Ssabier ausbrach, die aber durch Bestechung der mohammedanischen Behörden unwirksam gemacht wurde und die, wie es scheint, nur dies zur Folge hatte, dass die Ssabier zur Vorsicht und zur Verheimlichung ihres wahren Characters angetrieben wurden[1].

Wir wollen hier ein Ereigniss erwähnen, das sich im türkischen Reiche und zwar ebenfalls in Mesopotamien unweit Harrân im 18 Jahrhundert zugetragen hat, und welches eine interessante Analogie zu dem von uns berichteten Vorfall zwischen el-Mâmûn und den Harrâniern bildet.

Der bekannte Reisende Carsten Niebuhr berichtet in seiner Reisebeschreibung[2] über die Schemsîjeh, d. h. Sonnenanbeter Folgendes:

«Zur Gemeinde der Jacobiten gehören jetzt auch die Schemsîa. Diese scheinen die Religion beibehalten zu haben, welche in diesem Lande nicht nur vor der mohammedanischen, sondern auch vor der christlichen im Schwunge gewesen ist[3]». Ein alter Mann wollte mich versichern, dass in seiner Jugend noch verschiedene Dörfer[4] in der umherliegenden ber-

werden konnte. Ueber den scheinbaren Uebertritt der Mendaïten zum Christenthum in Folge einer mohammedanischen Verfolgung s. unten Cap. IX.

1) S. unten Buch I, Cap. XII. u. Bd. II. p. 541, Text XXXII.

2) Bd. II, p. 396 f. Copenhagen 1778. — Niebuhr war Anfangs Mai 1766 in Mardin.

3) Vgl. unten Buch I, Cap. IX.

4) Bekanntlich sind auch im Occident die Dorfbewohner viel später zum Christen-

gigten Gegend sich zu dieser Religion bekannt hätten. Jetzt meynte man, wären auf dem Lande keine Schemsîe mehr, zu Mardîn aber wohnen etwa noch hundert Familien in zwey besonderen Quartieren. Diese machten bis vor wenigen Jahren noch eine besondere Gemeine aus. Als aber Sultân Mustafâ[1] einmal auf den Einfall kam, dass alle Christen und Juden in seinem Reiche gezwungen werden sollten, entweder Mohammedaner zu werden oder das Land zu räumen, und als die Grossen des Reiches, selbst der Mufti, dazu ihre Einwilligung nicht geben wollten, weil selbst Mohammed die Christen und Juden gegen einen jährlichen Kopfschatz geschützt hätte, so ward, um den Regenten in etwas zu befriedigen, der Befehl erneuert, dass künftig Niemand als ein Unterthan geduldet werden sollte, der keine göttlichen Bücher hätte, d. i. der weder Mohammedaner, Christ, noch Jude wäre. Die Jesidîer, die Drusen, die Nasseirier und andere fremde Religionsverwandten, welche unter ihren eignen Scheichs und Emirs in bergigten Gegenden wohnten, kehrten sich an diesen Befehl gar nicht. Die Schemsîe aber waren gar zu schwach, zu dem wohnten sie alle in den Städten, wo sie leicht von der mohammedanischen Obrigkeit beobachtet werden konnten. Sie unterwarfen sich dem jacobitischen Patriarchen zu Diarbekr[2] und seit dem nennen sie sich Christen und kleiden sich auch so. Aber darin, und dass sie ihre Kinder taufen lassen, besteht auch fast ihr ganzes Christenthum. Selten sieht man mehrere von ihnen in der Kirche, als etwa ein Paar, die sie sorgfältig abschicken, damit man sie nicht beschuldigen könne, sie kämen gar nicht in die Kirche. Sie lassen ihre Todten zwar auch von einem jacobitischen

thume übergegangen, als die Bewohner der Städte, woher der Ausdruck *pagani* für Heiden überhaupt gebraucht wurde.

1) Wohl Musthafâ III, der 1773 starb.

2) Wahrscheinlich haben die Schemsîjeh desshalb es für besser gefunden, dem Scheine nach zum Christenthume überzugehen und nicht den Islâm anzunehmen, um als Christen weniger der Controle der mohammedanischen Behörden unterworfen zu sein und auf diese Weise ihre alten heidnischen Gebräuche heimlich ausüben zu können.

Geistlichen begleiten; allein dieser wird nicht in das Haus des Verstorbenen gerufen, als bis der Sarg schon zugenagelt ist, wo er dann der Leiche nach dem Todesacker der Schemsîe folgt. Kurz sie leben noch so von andern Religionsverwandten abgesondert, dass sie sich nicht einmal mit den Jacobiten verheirathen[1]. Von den Grundsätzen ihrer Religion habe ich nichts mit Gewissheit erfahren können. Die Christen zu Mardîn sagen, dass sie die vornehmste Thüre ihres Hauses allezeit gegen Aufgang der Sonne bauen, dass sie ihr Angesicht gegen die Sonne wenden, wenn sie beten, dass sie ihren Todten die Haare ausrupfen und einem Verstorbenen ein Paar Ducaten in den Mund legen[2]. Bei Hochzeiten werden zwar Braut und Bräutigam von einem jacobitischen Geistlichen getraut, allein man führt sie auch auf der Strasse herum, und man meynt, dass letzteres desshalb geschehe, um sie an einem gewissen grossen Stein vorbey zu bringen, dem sie grosse Ehrerbietung bezeigen sollen»[3]. So weit Niebuhr, nach dessen Aussage an einer anderen Stelle[4] es auch in Diarbekr Schemsîjeh giebt.

Aehnlich lautet der Bericht des Missionärs Southgate im Jahre 1837 über die Schemsîjeh[5]. Vor nahe einem Jahrhundert, berichtet derselbe, lebten die Schemsîjeh oder Sonnen-

1) Wir haben oben mitgetheilt, dass diejenigen Harrânier, welche zur Zeit el-Mâmûns zum Christenthume oder zum Islâm übergingen, sich gleichfalls weder mit Christen, noch mit Mohammedanern, sondern nur unter einander verheiratheten.

2) Die harrânischen Ssabier haben ebenfalls eigenthümliche Gebräuche bei der Beerdigung ihrer Todten gehabt; denn der Ssabier Thâbit ben Qorrah schrieb einen besonderen Tractat, welcher ausschliesslich: *de involvendis et sepeliendis mortuis* handelt; s. Bd. II, p. II. u. p. IV, Anmk. 12.

3) Ritter (Erdkunde, Theil XI, p. 304) erinnert hier mit Recht an die Bätylien zur Patriarchenzeit, wobei wir auf die Verehrung gewisser Steine überhaupt hinweisen, die auch im Occident, selbst in der späteren Zeit, noch ziemlich verbreitet war; vgl. unten p. 155 u. Buch I, Cap. IX., wo wir nachweisen werden, dass sich bei den Schemsîjeh uralte Elemente des vorderasiatischen heidnischen Cultus erhalten haben.

4) L. c. p. 405; vgl. unten Buch I, Cap. IX.

5) Hor. Southgate, Narrative of a tour trough Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia, London 1840. Vol. II. p. 284 f.; vgl. Ritter l. c. p. 304 f.

anbeter noch mit freier Religionsübung in den Dörfern Mesopotamiens in der Umgegend von Mardîn[1]. Als aber der Pascha dieser Stadt, etwa im Jahre 1762, sich nach ihrem Glauben erkundigte, sagten sie, sie wären Schemsîjeh, worauf er entgegnete, dass er eine solche Religion nicht kenne und dass er nur die drei Religionen, nämlich die des Coràns, des Alten und des Neuen Testaments, beschütze und sie daher nicht dulden könne. Einige von ihnen gingen zum Islâm über, die man dann in Ruhe liess, die andern aber wurden nach Mardîn gebracht und mit dem Tode bedroht. Der syrische Bischof nahm sich aber ihrer an und erklärte sie zuletzt für jacobitische Christen, zu denen sie seitdem gerechnet werden, obgleich sie ein ganz verschiedenes Volk von ihnen ausmachen. Sie besuchen die jacobitische Kirche, machen Fasten und Feste mit, lassen ihre Kinder taufen und kleiden sich wie Christen, verheirathen sich aber niemals mit denselben, sondern nur unter einander[2]. In neuster Zeit wollten Einige von ihnen zur syrisch-katholischen Kirche übergehen, doch ohne ihre Eigenheiten fahren zu lassen und ohne sich mit syrischen Christen verheirathen zu wollen. Sie behaupten selbst von einem andern Geschlechte zu sein und verschiedene Gebräuche von denen der Christen zu haben[3]. Zum Begräbniss wird zwar der christliche Priester gerufen, wenn er aber dasselbe wieder verlassen hat, fangen insgeheim im Schoose der Familien ihre eignen Ceremonien an[4], was sie selbst aber läugnen, eben so, dass

1) Nach Southgate l. c. u. ib. p. 296 wohnen auch in Dijâr-Bekr 15 Familien der Schemsijeh.

2) Vgl. die vorige Seite, Anmk. 1.

3) They do not, however, intermarry with the Syrians, or with any out of their own number, call themselves by their old name, *Shemsieh*, while they distinguish the Syrians as *Christians*. My host informed me, that recently a few of them wished to become Syrian Catholics, and applied to him for the purpose. He declined receiving them, excepting on condition that they should renounce their peculiarities and intermarry with his people. To this they were unwilling to accede, *urging that they were a distinct race, and had habits and customs differing from those of the Christians.*

4) Vgl. die vorige Seite, Anmk. 2.

sie ihre Gebete an die Sonne richten[1]. An ihrem jährlichen Hauptfeste wird ein grosser Kuchen gebacken, um den sie eine Zeit lang ganz fröhlich sich bewegen, dann aber wird er mitten in die Stube gestellt, die Lichter werden plötzlich ausgelöscht, und ein Jeder sucht, darauf losfahrend, ein Stück an sich zu reissen. Diese Feier gaben sie als ihnen eigenthümlich zu, läugnen aber die nächtlichen Orgien u. dgl. andere Ceremonien, die man ihnen aufbürdet.

Wir werden weiter unten[2] Gelegenheit haben einige Nachrichten aus älteren und jüngern armenischen Schriftstellern über die Schemsîjeh oder Sonnensöhne, wie sie von den Armeniern genannt werden, mitzutheilen, aus denen hervorgeht, dass dieselben im 11. und 12. Jahrhundert ziemlich zahlreich in Mesopotamien waren und dass sich sogar uralte Elemente des vorderasiatischen Heidenthums, wie z. B. die Verehrung der Bäume, in ihrem Cultus erhalten haben. Aber auch aus dem hier über die Schemsîjeh Mitgetheilten allein geht deutlich hervor, dass dieselben Heiden sind und dass sie nur zum Scheine zum Christenthume übergegangen sind, um von den Mohammedanern geduldet zu werden. Aus den erwähnten armenischen Nachrichten scheint sogar hervorzugehen, dass die Schemsîjeh, gleich den Harrâniern, vor vielen Jahrhunderten schon ihre christlichen Nachbaren hinsichtlich ihrer eigenen religiösen Ansichten zu täuschen suchten und daher auch vorgaben, dass der von ihnen verehrte Baum das Holz vom Kreuze Christi sei.

Eben so werden wir weiter unten[3] einige Nachrichten über die Jezîden in Mesopotamien mittheilen, die unseres Dafürhaltens gleichfalls Ueberreste der alten Heiden des Landes sind, die nur zum Scheine dies und jenes von dem Mohammedanismus angenommen haben, um von den Mohammedanern geduldet zu werden. Dessgleichen werden wir nachweisen[4], wie die unter den

1) Die Ssabier in Harrân verläugneten ebenfalls ihre heidnischen Gebräuche vor den Mohammedanern; vgl. unten Buch I, Cap. XII. u. Bd. II. p. 374 f.

2) Buch I, Cap. IX.

3) L. c. 4) S. unten l. c.

Mohammedanern lebenden Anhänger der alten Parsireligion den Patriarchen Abraham, von dem sie vor der mohammedanischen Zeit nichts wussten, in ihr Religionssystem aufnahmen, ihre Religion als die Abrahams bezeichneten, ihr heiliges Buch «*Liber Abrahami*» nannten und diesen Patriarchen gewissermaasen mit Zoroaster identificirten, was sie offenbar nur zum Scheine thaten, um von den Mohammedanern Duldung zu erlangen.

Dieses eben in Betreff der Schemsîjeh mitgetheilte Ereigniss, welches in demselben Lande sich zugetragen hat, wo unsere Harrânier ihre Wohnsitze hatten und wo die mohammedanischen Regierungen von der Zeit der Chalifen an bis auf unsere Tage mit mehr oder minder Consequenz dieselben Principien und Maximen in Bezug auf Religion befolgten: dieses Ereigniss, sagen wir, welches in Betreff der dabei obwaltenden Umstände genau mit der von uns oben nach Abû-Jûsuf mitgetheilten Nachricht übereinstimmt, eben so die eben angedeuteten Nachrichten über die Jezîden und Magier, zeigen uns recht deutlich, wie die Erscheinung in Mesopotamien nicht ganz isolirt dasteht, dass die Ueberreste der alten Heiden des Landes verschiedene Mittel gebraucht haben und noch jetzt gebrauchen, um in den Augen der Mohammedaner für ein biblisches Volk zu gelten und so von denselben Duldung zu erlangen. Wir können daher auch aus diesem Grunde den oben mitgetheilten Nachrichten über die Annahme des Namens Ssabier von Seiten der Harrânier vollen Glauben schenken. Wenn man sich aber wundern sollte, warum diese im Fihrist mitgetheilte Nachricht den spätern mohammedanischen Schriftstellern fast gänzlich unbekannt geblieben ist, so verweisen wir auf unsere Untersuchung über den Fihrist in der Einleitung zu den Quellen[1], wo wir nachgewiesen haben, dass dieses Buch überhaupt sehr wenig verbreitet war und dass namentlich der letzte Theil desselben, wo eben jene Nachricht sich findet, unter den Mohammedanern fast gänzlich unbekannt geblieben ist. Und als sie im 17. Jahrhundert durch Hottinger zum ersten Mal in

1) Bd. II. p. xxi ff.

Europa mitgetheilt und von ihm besprochen wurde, traten sogleich auch Autoren auf, die ihren klaren Sinn entweder übersahen oder missverstanden und falsch deuteten. Dies that zuerst i. J. 1660 Hottingers Gegner, der Maronit Abrah. Ecchellensis, der die harrânischen Ssabier mit den corânischen identificirte, und in Folge dessen auch die Tradition von der Verfolgung der Erstern durch el-Mâmûn ohne Weiteres irrthümlich auf die Letzteren bezog, was später auch noch Andere ohne allen Grund wiederholten [1].

1) Wir glaubten dies nicht unerwähnt lassen zu dürfen, weil selbst bei einem der Berichterstatter über unser Werk einen Augenblick Bedenken gegen die Authenticität des Berichts im Fihrist aufkamen und ähnliche Zweifel auch anderwärts wieder zum Vorschein kommen könnten. Nachdem aber der Ursprung jener vermeintlichen Verfolgung der Mendaïten durch el-Mâmûn, wie wir sie in den Schriften von Abrah. Ecchellensis (De orig. nom. Papae. Pars altera. Romae 1660. p. 325 f.), Angelus a St. Joseph (Gazophylacium linguae Persarum. Amstelod. 1684. p. 359) und Kämpfer (Amoenitates exoticae. Lemgov. 1712. p. 438) geschildert finden, nachgewiesen worden ist, brauchen wir darüber nicht näher zu handeln. S. die «Analyse» unsres Werkes im Bullet. hist.-phil. de l'Acad. de St.-Pét. Tom. X. p. 229. Note 46. oder Mélanges asiatiques tirés du Bulletin etc. Tome I. St.-Pétersb. et Leipz. 1852. p. 659. Note 46.

Cap. VII.

Allgemeine Characteristik der Harrânier und deren Religion.

Wir haben in dem vorigen Capitel nachgewiesen, dass es zur Zeit des Chalifen el-Mâmûn in Harrân in Mesopotamien eine Bevölkerung gab, die sich weder zum Christenthume, noch zum Judenthume, noch zum Magierthume, noch zum Islâm bekannte, und die, wegen ihrer Religion verfolgt, den Namen der im Corân erwähnten Ssabier annahm, um dadurch von den Mohammedanern Duldung zu erlangen. Es sind nun hier folgende zwei Fragen näher zu erörtern:

1) Wer waren diese Harrânier ihrer Nationalität nach?
2) Zu welcher Religion bekannten sie sich, da sie weder Juden, noch Christen, noch Magier, noch Mohammedaner waren?

Die Ssabier in Mesopotamien zur Zeit des Chalifats, behaupten wir, bildeten weder eine Nation für sich, noch waren sie eine besondere Secte, und ihre Religion war nichts weniger als ein Gemisch von Chaldäismus, Parsismus, Judenthum, Christenthum, Neuplatonismus, Gnosticismus und Cabbalistik, wie es von Spencer, Brucker und vielen Andern behauptet und später ziemlich allgemein angenommen wurde. Diese Behauptungen beruhen theils auf unlauteren Aussagen mohammedanischer Berichterstatter, theils aber auch und zwar weit mehr auf missverstandenen Stellen arabischer Autoren, aus deren kritischer Sichtung sich ein ganz anderes Resultat ergiebt.

Ihrer Nationalität nach waren die Ssabier *Syrer*, die zum Theil von den griechischen Colonisten herstammten, aber im Laufe der Zeit syrificirt wurden, ganz so wie die syrischen Christen, welche gleichfalls zum Theil von griechischen Colonisten abstammten, bei denen aber dennoch, besonders zur Zeit des Islâm, der syrische Typus vorherrschend war. Ihrem Religionsbekenntnisse nach waren sie *syrische Heiden*, Ueberreste der alten Heiden des Landes, welche mit einer beispiellosen Hartnäckigkeit und Verstocktheit dem Christenthum widerstanden haben und dem über den Häuptern der Ungläubigen schwebenden Schwerdt der Mohammedaner durch Schlauheit und List entgangen sind. Wir wollen dies hier näher erläutern, so weit dies in diesem Capitel nöthig ist.

Es versteht sich eigentlich von selbst, dass die Ssabier, als Bewohner von Harrân und deren Umgegend, Syrer waren; denn nach einer Aussage des syrischen Bischofs Gregorius Barhebraeus Abû-l-farag' wurde in Harrân und Edessa der feinste syrische Dialect gesprochen[1]. Es giebt aber ausserdem viele positive Zeugnisse, dass die Sprache der Ssabier in Harrân die syrische war, dass ihre religiösen Schriften mit wenigen Ausnahmen immer syrisch geschrieben und dass selbst ihre wissenschaftlichen Werke gleichfalls sehr oft in dieser Sprache abgefasst waren. Der erwähnte Barhebraeus nämlich zählt elf Schriften über die Religion der Ssabier auf, die der berühmte Ssabier Th'âbit ben Qorra aus Harrân in syrischer Sprache geschrieben hat; er kennt überhaupt 16 in dieser Sprache geschriebene Werke, welche derselbe gelehrte Ssabier verfasst hat und führt sogar als Muster eines guten syrischen Styles wörtlich eine Stelle aus einer syrischen Schrift dieses Th'âbit an[2]. Dieselben elf von der Religion der Ssabier handelnden Schriften kennt auch der Wezîr 'Gelâl ed-Dîn el-Qifthî, der

1) Abulfar. hist. Dynast. p. 16 f. u. 11 der lateinischen Uebersetzung; vgl. 'Hâgi Chalfâ I. p. 71 u. u. Journ. As. Sér. II. 1835. Bd. XV. p. 215 f.

2) Greg. Barhebraeus, Chron. Syr. p. 176, vgl. dessen hist. Dyn. p. 281 (184) u. unten p. 177 ff. u. Bd. II. p. II ff.

ausserdem auch manche andere Schriften wissenschaftlichen Inhalts erwähnt, welche derselbe Th'âbit in syrischer Sprache verfasst hat[1]. Der Oberpriester der Ssabier hiess nach Mas'ûdî راس كمر[2], Râs-Kømâr, und ein Priester überhaupt hiess bei ihnen nach Abû-Sa'îd كمر, Kømâr[3], welches offenbar mit dem syrischen ܟܡܪܐ, Kûmrô, ein Priester, identisch ist. Derselbe Abû-Sa'îd gebraucht in seinem Fest- und Opferkalender der harrânischen Ssabier viele syrische Ausdrücke, die auf den Cultus derselben in Harrân Bezug haben, wie z. B. كمر = ܟܡܪܐ, Priester, تشميس = ܫܡܫܐ, Gottesdienst oder mysteriöse δρώμενα[4], بوصين = ܒܨܝܢܐ, *lucerna*[5], und قصم = ܩܨܡ, *divinavit, hariolatus est*[6]. Mas'ûdî sah ihm Jahre 332 (943) an der Pforte eines ssabischen Bethauses eine Inschrift in syrischer Sprache[7]. En-Nedîm erwähnt auch im Fihrist eine Schrift der Ssabier, welche die Glaubenslehren und die Gebete derselben enthielt und welche gleichfalls in syrischer Sprache abgefasst war[8].

Da ihre Muttersprache syrisch war, so waren sie folglich ihrer Nationalität nach Syrer. Zugleich müssen wir aber bemerken, dass ein Theil von ihnen wohl griechischen Ursprungs war; denn unten wird nachgewiesen werden, dass Harrân schon zur Zeit Alexanders eine starke macedonische Population als Colonisten in sich aufnahm[9] und dass es sogar noch im 10. Jahrh. Familien unter den Ssabiern daselbst gab, die sich ihres griechischen Ursprungs bewusst waren[10]. Aber nicht destoweniger können die Ssabier in Harrân für Syrer gelten; denn bekannt-

1) S. unten Cap. XIII. N. I. u. Bd. II. p. III Anmk. 12.
2) S. Bd. II. p. 376.
3) S. l. c. p. 26 u. 29. und vgl. ib. p. 197 f. Anmk. 207.
4) L. c. p. 24. 25. u. 26; vgl. ib. p. 190. Anmk. 175. u. p. 339.
5) L. c. p. 26 u. 31; vgl. ib. p. 198. Anmk. 208.
6) L. c. p. 26 u. 38; vgl. ib. p. 198 f. Anmk. 211.
7) L. c. p. 372; vgl. Journ. As. Série II. T. XV. 1835. p. 260.
8) L. c. p. 52.
9) S. unten Cap. X.
10) S. ib. u. vgl. Bd. II. p. 309. Anmk. 371.

lich gab es um die Zeit Christi in Syrien kaum eine Stadt, wo nicht eine starke griechische Bevölkerung wohnte, und dennoch sah man die Bewohner Syriens allgemein für Syrer und nicht für Griechen an, und es ist noch Keinem eingefallen zu behaupten, dass die syrischen Christen zur Zeit des Islâm keine ächten Syrer gewesen wären.

Die mohammedanischen Schriftsteller hatten in der Regel keine klaren Begriffe von der Nationalität der (harrânischen) Ssabier; wenigstens sprechen sie sich darüber unklar aus. Im Allgemeinen aber hielten sie dieselben für Ueberreste der Chaldäer, was bei ihnen fast so viel ist, als Ueberreste der Syrer, was sie in der That waren. Mas'ûdî, der im Jahre 332 (943) in Harrân war und daselbst einige Ssabier kennen lernte, bezeichnet dieselben in seinem in demselben Jahre verfassten Morûg eds-Dseheb als Griechen[1]; in seinem 345 (957) verfassten Kitâb et-Tenbîh dagegen betrachtete er sie als Ueberreste der ägyptischen Ssabier[2]. Dieser Widerspruch aber lässt sich auf folgende Weise erklären: die Ssabier spielten den Mohammedanern gegenüber die Rolle von Philosophen und fanden es aus triftigen Gründen für gut, ihren wahren Character zu verläugnen; dazu kommt, dass sich bei manchen ssabischen Familien das Bewusstsein ihres, wenn auch noch so entfernten, griechischen Ursprungs erhalten hatte und dass einige unter den Ssabiern für die vorzüglichsten Uebersetzer griechischer Werke ins Syrische und Arabische galten[3]. Mas'ûdî, dadurch und durch philosophische Vorspiegelungen getäuscht, hielt sie Anfangs für Griechen; dreizehn Jahre später aber, wo er indessen, wie es scheint, Gelegenheit gehabt hatte, nähere Auskunft über ihren wahren Character zu erhalten und wo er erfahren hatte, dass sie, im Gegensatze zu den griechischen Heiden, eben so wie die alten Aegypter verbotene Speisen haben, hielt er sie für Ueberreste der ägyptischen Ssabier, d. h. bei ihm: der ägyptischen Heiden. Viel-

1) Bd. II. p. 372, §. 5. u. p. 375 f. §. 9.

2) L. c. p. 378, §. 15.

3) Vgl. weiter unten dieses Capitel p. 174 und Cap. XIII.

leicht rührt letzteres auch daher, weil Hermes bei den Mahommedanern einerseits für den Gründer des ägyptischen Staats und der altägyptischen Religion gehalten wird und er auch anderer seits, wie die Ssabier angeben, der Stifter und eigentliche Gründer der Religion derselben war, wesshalb auch die Mohammedaner viele religiöse Gebräuche der Ssabier als von Hermes in Aegypten eingeführt bezeichneten[1]. Möglich ist es übrigens auch, dass Mas'ûdî während seines Aufenthalts in Aepypten daselbst Heiden, Ueberreste der alten Heiden des Landes[2], kennen lernte, die er als solche Ssabier nannte, und da die Ssabier in Harrân gleichfalls Heiden waren und Aegypten in den Augen der Mohammedaner als der Hauptsitz des Heidenthums und des Götzendienstes angesehen wurde, so glaubte er vielleicht, dass die heidnischen Harrânier mit den alten Aegyptern in irgend einem Zusammenhange ständen.

Hamzah Issfahânî hält die Ssabier in Harrân und Edessa für Ueberreste der Chaldäer[3]. Eben so werden die Ssabier von en-Nedîm im Fihrist الحرنانية الكلدانيين «die chaldäischen Harrânier» genannt. Aber bei beiden darf der Begriff Chaldäer nicht streng in unserm Sinne genommen werden; denn die arabischen Schriftsteller haben Chaldäer, Nabathäer und Syrer durchaus nicht streng geschieden, sondern sie vielmehr grösstentheils identificirt. So sagt Mas'ûdî in seinem Kitâb et-Tenbîh nach einer Mittheilung von Sylv. de Sacy: «*Les Chaldéens qui sont les mêmes que les Syriens*»[4]. An einer andern Stelle: «Die Chaldäer, welche identisch sind mit den Syrern, den Bewohnern von 'Irâq»[5]; er nennt also hier die eigentlichen Bewohner von Chaldäa Syrer. An einer dritten Stelle identificirt

1) S. unten Buch I. Cap. VIII., ~~Buch II. Cap. X.~~ III. und Bd. II. p. 529 f.

2) Viele mohammedanische Schriftsteller bezeugen, dass es in Aegypten zur Zeit des Islâm Ssabier, d. h. Heiden, gab; s. unten Cap. VIII. u. XI. u. Bd. II. p. 410, §. 14. p. 605, §. 2. p. 617. §. 2. u. 3. u. 632 f. §. 20. f.

3) Bd. II. p. 504. f.

4) Notices et Extr. Bd. VIII. p. 134; vgl. p. 157. Paris 1810.

5) L. c. p. 141 الكذانيين [الكلدانيين] وهم السريانيون سكان العراق

er umgekehrt Syrer mit Chaldäern: «. . . . ils (les Perses) appellent, heisst es bei ihm, l'Irak, la Mésopotamie et la Syrie, *Souristan*, nom dérivé de celui des Syriens, qui sont les mêmes que les Chaldéens, et que l'on nomme *Sourian*, comme on appelle la langue qu'ils parlent *souriyyèh*. Les Arabes les appellent *Nabatéens*»[1]. In Marâssid el-Iththila' des Jacut heisst es[2]:

---

1) L. c. p. 180; zu vergleichen ist hier das, was Mas'ûdî in seinem Morûg-eds-Dseheb (Ms. des As. Mus. in St. Petersburg, N. 505, *b.*) über Syrer und Nabathäer sagt. Daselbst heisst es Cap. 17, überschrieben:

في ذكر ملوك الموصل ونينوى,

von den Bewohnern von Nineveh (fol. 89, *a.*),

وكان اهل نينوى ممن سمينا نبيطا وهم سريانيين والجنس واحد واللغة واحدة وانما بان النبيط عنها باحرف يسيرة في لغتهم والمقالة واحدة

Er identificirt also auch hier Nabathäer und Syrer und meint nur, dass die Sprache der erstern von der der letztern sich durch einige Buchstaben unterscheide. Im 16. Capitel, überschrieben:

في ذكر ملوك السريانيين,

(fol. 87, *a.*) bemerkt er auch von den Syrern:

وقد تنزع فيهم والنبط فمن الناس من راى ان السريانيين هم النبط ومنهم من راى انهم اخوه لولد ماش بن نبيط ومنهم من راى غير ذلك

2) Bd. II. p. ٦٦ s. v. ed. Juynboll, Lug. Bat. 1853. Dieser Artikel findet sich im معجم البلدان des Jâcût (Ms. des As. Mus. in St. Petersb. Nr. 591. Bd. II. s. v.) ausführlicher und lautet daselbst wie folgt:

سورستان ذكر زدشت (sic) بن اذرخور يعرف بمحمد المتوكلي ان سورستان [هي] العراق واليها [ينسب] السريانيّون وهم النبط وان لغتهم يقال لها السريانية وكان حاشية [حواشي] الملك اذا التمسوا حوايجهم وشكوا ظلاماتهم تكلموا بها لانها املق الالسنة ذكر ذلك حمزة في كتاب التصحيف عنه وقال ابو الريحان والسريانيّون منسوبون الى سورستان وهي ارض العراق وبلاد الشام الخ

«Sûristân ist nach Einigen 'Irâq, woher die Syrer sich herleiten, die mit den Nabathäern identisch sind und deren Sprache die syrische ist; nach Andern verstehe man darunter 'Irâq und Syrien». Syrer werden also auch mit Nabathäern identificirt und das eigentliche Chaldäa ('Irâq) wird Syrien genannt. Auch im Mo'ag'g'em el-Boldâm bemerkt Jâqût hinsichtlich der syrischen Sprache, dass dieselbe die Sprache von Sûristân, das heisst 'Irâq, und mit der nabathäischen Sprache identisch wäre[1]. Auf eine ähnliche Weise identificirt der bekannte Ibn Chaldûn in seinen Prolegomenis an zwei Stellen Babylonier, Chaldäer, Nabathäer und Syrer mit einander[2]. 'Hâg'î Chalfa bezeichnet gleichfalls 'Irâq und Mesopotamien als die Wohnsitze der Chaldäer[3]. Er dehnt also die Wohnsitze der Chaldäer über ganz Mesopotamien aus. Von dem Ssabier Th'âbit ben Qorrah erwähnt Barhebraeus eine Schrift, betitelt: «*Liber chronographicus de regibus Syriacis antiquis, id est Chaldaeis*»[4].

---

1) Ms. l c. Art. فهلو:

...واما السريانية فهى لغة منسوبة الى سورتان (سورستان .l) وهى العراق وهى لغة النبط

vgl. مراصد l. c. II. p. ٣٦٩, wo diese Stelle etwas verschieden lautet.

2) Moqaddamah, Ms. des asiat. Mus. in St. Petersb. Nr. 505, fol. 475. sagt er:

وكانت هذه العلوم (يعنى علوم السحر والطلسمات) فى اهل بابل من السريانيين والكلدانيين

Ebendas. f. 477. heisst es:

وامّا وجود السحر فى اهل بابل وهم الكلدانيون من النبط والسريانيين

Uebrigens darf nicht unbemerkt bleiben, dass auch Joannes Antiochenus (s. Fragm. hist. Graec. Bd. IV. p. 546, 9.) und Suidas s. v. Σερούχ die Stadt Carrhae (Harrân) im nördlichen Mesopotamien einen Ort der Chaldäer nennen.

3) Lexic. Bibl. I. p. 70:

وهم [الكلدانيّون] امّة قديمة مسكنهم ارض العراق وجزيرة العرب

4) ܟܬܒܐ ܕܡܟܬܒܢܘܬ ܕܡܠܟܐ ܣܘܪܝܝܐ ܩܕܡܝܐ ܕܗܢܘܢ ܟܠܕܝܐ

Greg. Barhebraeus, Chron. Syr. p. 176 (Uebers. p. 180).

Man sieht also, dass die Ssabier selbst die Syrer mit den Chaldäern identificirten, und sie mögen sich daher den Mohammedanern gegenüber für Chaldäer ausgegeben haben, um sich des Ursprungs von einem alten Volke rühmen zu können. Diese Belege für die Identificirung der Chaldäer mit den Nabathäern und Syrern von Seiten der arabischen Schriftsteller mögen hier genügen, obgleich sie durch viele andere Stellen vermehrt werden könnten, deren Anführung uns aber zu weit führen würde. Uebrigens ist die Bezeichnung Chaldäer bei Hamzah Issfahânî keine ethnographische, sondern eine religiöse. Issfahânî meint nämlich, dass die Griechen, Kopten, Römer, Perser, Inder, Araber, Juden, Christen und Moslemîn, bevor die göttliche Religion geoffenbart wurde, in Schamânen, d. h. Σαμαναῖοι, Buddhisten, und Chaldäer zerfielen. Die erstern bewohnten nach ihm den Osten und ihre Ueberreste wären jetzt in Indien und China; die letztern bewohnten den Westen und ihre Ueberreste befänden sich jetzt in Harrân und Edessa und heissen Ssabier[1]. Man sieht also, dass er die sämmtlichen Bewohner des Westens, zu denen er offenbar auch die Bevölkerung von Syrien und Mesopotamien rechnet, für Chaldäer ansieht, die bei ihm einen Gegensatz zu den Schamânen des Ostens bilden.

Chowârezmî, der ebenfalls die Ssabier für Ueberreste der Chaldäer hält, ist eben so zu verstehen wie Issfahânî, mit dem seine Nachricht über jene auch sonst übereinstimmt[2].

Dimeschqî rechnet die alten Chaldäer unter die Völker, welche sich zur Religion der Ssabier bekannt haben[3]; er hält also letztere nicht geradezu für Chaldäer.

Abû-'Isâ el-Magribî scheint die Ssabier für Ueberreste der alten Syrer zu halten; denn in dem Capitel, welches von den Syrern handelt, spricht er ausschliesslich von den Ssabiern[4].

1) S. Bd. II. p. 504; vgl. ib. p, 403 u. Abûlfaraǵ, hist. Dyn. p. 72 (47).
2) S. Bd. II. p. 506. u. vgl. oben p. 143. u. ib. Anmk. 1.
3) S. Bd. II. p. 403.
4) S. l. c. p. 499.

Dagegen nennt ein anonymer Geograph einen Tempel der Ssabier einen Tempel der Griechen[1]; wahrscheinlich aus denselben Ursachen, wesshalb Mas'ûdî sie Griechen nennt.

Was die Religion der Ssabier anbetrifft, so behaupten wir, dass dieselbe durchaus keinen eigenthümlichen, specifischen oder sectirerischen Character hatte, dass der Sterndienst durchaus nicht ihr ausschliessliches characteristisches Kennzeichen ist, wie man sich bis jetzt eingebildet hat, und dass sie nichts weniger als ein Gemisch von den oben angegebenen Elementen war. Die Religion der Ssabier war vielmehr durchaus dieselbe, wie die der alten Heiden des Landes, und ihre Götterwelt, ihre Feste waren dieselben, wie die der alten heidnischen Syrer, welche durch die Invasion der Griechen unter Alexander von Macedonien und durch die Besitznahme des Landes von Seiten der Römer mit den Religionen und religiösen Anschauungen des Westens bekannt wurden und manche unwesentliche Elemente derselben in ihre Religion aufgenommen haben. Man kann daher vom Sterndienst der Ssabier nur in so fern sprechen, als man vom Sterndienst der Phönicier, Syrer und Mesopotamier überhaupt sprechen darf, und es kann auch nur in so fern von einem eigenthümlichen Cultus der Ssabier die Rede sein, als man von einem eigenthümlichen Localcultus der Corinther, der Sidonier, Antiochier u. dgl. anderen Localculten sprechen darf; und in der That gab es in Harrân eben so gut einen Localcultus, wie in den meisten grossen Städten der heidnischen Welt.

Die ssabische Religion war also wesentlich die nur durch Griechen und Römer äusserlich etwas modificirte alte syrisch-heidnische Religion, und nur einige spätere neuplatonisch gebildete Ssabier haben die philosophische Seite ihres Heidenthums auf dieselbe Weise aufgefasst und dargestellt, wie ihre Glaubensgenossen, die heidnischen Neuplatoniker, mit deren Schriften sie wohl bekannt waren, einige Jahrhunderte vorher gethan hatten.

1) L. c. p. 533, §. 12.

Wir wollen hier dies in allgemeinen Zügen nachweisen und gleichzeitig den Ursprung der oben angeführten Meinungen Spencers, Bruckers und vieler Andern von einem Synkretismus von Chaldäismus, Parsismus, Judenthum, Christenthum, Neoplatonismus, Gnosticismus und Cabbalistik in der Religion der Ssabier andeuten.

Die mohammedanischen Nachrichten über diese Religion zerfallen nämlich in drei Classen:

1) in solche, welche von dem Cultus, den religiösen Gebräuchen und Ceremonien, von den Opfern, Fest- und Fasttagen, von den Mysterien und von den Göttern der Ssabier in der Stadt Harrân in Mesopotamien und in deren Umgebung und Filialgemeinden handeln;
2) in solche, welche aus der Zeit herstammen, wo der Begriff Ssabier bei den Mohammedanern als Bezeichnung für Heiden überhaupt diente und die sich daher grösstentheils gar nicht auf die Ssabier in Harrân beziehen, sondern nur verworrene Mittheilungen über alte Heiden überhaupt, wie über Inder, vorzoroastrische Perser u. dgl. andere Völker, enthalten, von deren Heidenthum die mohammedanischen Berichterstatter die unklarsten Begriffe hatten;
3) endlich in solche, welche, so zu sagen, die Religionsphilosophie darstellen, oder, was eigentlich dasselbe ist, die theoretische und speculative Seite der ssabischen Religion so darstellen, wie dieselbe von den Philosophen und Gelehrten unter den Ssabiern nach dem Muster der Neuplatoniker aufgefasst und erläutert wurde.

Liest man die Berichte der ersten Classe, so kann man keinen Augenblick zweifeln, dass die Ssabier syrische Heiden, Ueberreste der alten Heiden des Landes waren. Die Götter, die in Syrien und Mesopotamien während der heidnischen Zeit verehrt wurden, werden auch von den Ssabiern verehrt; die von den früheren Heiden ausgeübten religiösen Gebräuche werden auch von den Ssabiern ausgeübt und die von jenen gefeierten

Feste werden auch von diesen gefeiert[1]. Die Berichte der Alten und die der syrischen Kirchenväter über den heidnischen Cultus in Harrân in der Cäsarenzeit stimmen mit den Berichten der Araber über den Cultus der Ssabier zur Zeit der Chalifen überein. Die syrischen Kirchenväter klagen über die Hartnäckigkeit der Heiden in Harrân, die von dem Worte Christi nichts hören wollten; als eben solche verstockte Heiden werden in der mohammedanischen Epoche die Ssabier daselbst geschildert[2].

Die zweite Classe der Berichte kann hier ganz und gar nicht in Betracht kommen, da dieselben sich nicht auf die Ssabier in Harrân beziehen und, wie gesagt, nur unklare Nachrichten über die Culte mancher alten heidnischen Völker enthalten, die nach dem spätern Sprachgebrauch als Ssabier bezeichnet wurden[3] und von deren Religionen nur dunkele und verworrene Berichte zu den Mohammedanern gelangten[4].

Dessgleichen können auch die Berichte über die Ssabier, die wir oben zur dritten Classe zählten, keine Aufklärung über den wahren Character der Religion der Ssabier geben; denn sie enthalten, wie gesagt, nichts mehr und nichts weniger als eine von ssabischen Neuplatonikern dargestellte neuplatonische Auffassung des Heidenthums überhaupt und können uns daher eben so wenig als Quelle zur Erkenntniss der wirklichen und ächten Religion der Ssabier dienen, wie etwa die philosophische Auffassung des Heidenthums eines Julian oder eines Proclus zum Verständniss des wirklichen und ächten Heidenthums[5]. In der That sagt Mas'ûdî, der die Ssabier in Harrân durch persönlichen Umgang näher kannte, dass die Masse der Ssabier sich hinsicht-

1) Die Belege dafür lassen sich hier nicht anführen, da dies viel zu weitläufig wäre, aber das oben Gesagte geht klar aus der dem Fihrist entnommenen Abhandlung über die Ssabier hervor, die Bd. II. p. 1–52 mitgetheilt ist, womit noch unsere Anmerkungen zu dieser Abhandlung u. unten Buch I. Cap. X. zu vergleichen sind.

2) Vgl. das Ausführlichere wie auch die Belege dafür untenBuch I. die Cap. X. ff.

3) Vgl. das folgende Capitel.

4) Vgl. Bd. II. Einleitung in die Quellen p. xxvii ff. u. daselbst Einleitung zu den Anmkn. des Text N. III. Dimeschqi.

5) Vgl. Buch. II. Cap. I. A.

lich ihrer Glaubensmeinungen von den Ausgezeichneten ihrer Gelehrten unterscheiden[1]. Woher die Bekanntschaft der gelehrten Ssabier mit dem Neoplatonismus herrührt, werden wir gleich sehen.

Unsere älteren Vorgänger, denen theils nur einzelne Berichte der Mohammedaner bekannt waren und die zum Theil in einer Zeit lebten, wo man an eine kritische Sichtung historischer Quellen überhaupt wenig oder gar nicht dachte, haben sich entweder durch einzelne unlautere oder missverstandene Berichte irre leiten lassen, oder haben die drei oben characterisirten Classen von Quellen ohne alle Kritik unter einander gemengt — wobei sie noch obendrein zuweilen die mendaïschen Ssabier mit den harrânischen Ssabiern confundirten —, und daraus gefolgert, dass die Religion der Ssabier aus den oben angegebenen Bestandtheilen zusammengesetzt sei. In der That aber kann bei einer kritischen Sichtung der Quellen und wenn man sich an die lautern und zuverlässigen Berichte der ersten Classe hält, nur in so fern von einem Syncretismus in der Religion der Ssabier in Harrân die Rede sein, als ein solcher in sämmtlichen heidnischen Religionen Vorderasiens und in der der Griechen und Römer seit den ersten christlichen Jahrhunderten, wo alle diese Religionen mehr oder minder einen eclectischen Character annahmen, stattfand. Die einzigen fremdartigen Elemente, die aber zum Theil mehr den Ssabiern als der Religion derselben angehören, sind folgende:

1) Einige Sagen von biblischen Persönlichkeiten, von denen sie sich zum Theil herleiten wollen; diese Sagen sind aber von den Ssabiern nur zu dem Zwecke erfunden worden, um dadurch in den Augen der Mohammedaner für Schriftbesitzer, d. h. für solche, die mit der Bibel in irgend einer Verbindung stehen, angesehen und daher auch geduldet zu werden, wie wir dies weiter unten nachweisen werden. Die Speiseopfer und Reinheitsgesetze der Ssabier, die allerdings denen der Juden auffallend ähnlich sind, sind nichts weniger als von diesen entlehnt zu betrachten, wie dies so vielfach

1) S. Bd. II. p. 372, §. 5.

geglaubt wurde; denn solche Gesetze waren unter manchen heidnischen Völkern des Occidents und des Orients eben so verbreitet, wie unter den Juden, was wir unten an Ort und Stelle näher nachweisen werden[1]. Die Beschneidung hatten die Ssabier nicht, was von A'hmed ben eth-Thajjib und von Schahrastânî ausdrücklich behauptet wird[2], während Spencer ohne allen Grund das Gegentheil davon aussagt und auch dies als einen Bestandtheil der ssabischen Religion anführt, der dem Judenthume entlehnt sein soll[3]. Ferner

2) einige griechische Götternamen, wie z. B. *Ἥλιος*, *Ἄρης* und *Κρόνος*[4], die in jeder irgend bedeutenden Stadt in Syrien und Mesopotamien seit Alexander dem Macedonier vorkommen, wesshalb man übrigens noch nicht berechtigt ist anzunehmen, dass die syrischen Heiden seit dieser Epoche griechische und römische Gottheiten in ihren Olymp aufgenommen haben, sondern sie haben sehr oft ihren eignen Gottheiten nur die Namen der griechischen und römischen Gottheiten beigelegt, von denen sie glaubten, dass sie irgendwie den ihrigen entsprechen; und so spricht Herodot von einem ägyptischen Zeus, Hephaistos, Pan u. dgl., eben so spricht der Verfasser der Abhandlung *de Dea Syria* von einer Juno und einem Apollo in Hierapolis und ebenso sprechen Herodian, Spartian und Ammianus Marcellinus von einer *Σελήνη*, einem Deus Lunus und einer Dea Luna in Harrân zur Zeit der Kaiser Caracalla und Julian, während diese Gottheit von den Einheimischen immer Sîn genannt wurde[5]. Uebrigens spricht der Kirchenvater Sozomenes[6] auch von einem Tempel des Jupiter in

1) S. l. c. unter den Anmkn. zu en-Nedîm die Anmkn. 48, p. 77 f., 52, p. 81 ff. 57, p. 86 f., 61, p. 94., 68–69, p. 98 ff., 73, p. 102 ff., 75, p. 108 f., 83, p. 113 f. u. a. v. a. St.

2) S. l. c. p. 10. u. p. 445 f.; vgl. ib. p. 114. Anmk. 86.

3) S. oben p. 40.

4) S. Bd. II. p. 22. 24 u. 36.

5) S. l. c. p. 22. 24 u. 37; vgl. ib. p. 156 ff. Anmk. 154. u. unten Buch I. Cap. X.

6) Hist. Eccles. VI. 1.

Harrân, den der Kaiser Julian besucht haben soll; wenn es nun zu dieser Zeit daselbst eine Gottheit gab, der man den occidentalischen Namen Jupiter beilegte, warum sollte es dort nicht auch einige Jahrhunderte später Gottheiten gegeben haben, denen man die oben angegebenen griechischen Namen beigelegt hat, weil sie den Trägern derselben im Occident irgendwie entsprochen haben? Ferner gehören zu jenen fremdartigen Elementen

3) einige metaphysische und physikalische Ansichten des Aristoteles, welche die Ssabier nach A'hmed ben eth-Thajjib getheilt haben sollen[1]; dies ist aber sicher nur bei einigen gelehrten Ssabiern der Fall gewesen, welche den Lehren des Aristoteles, dem Orakel der damaligen und der spätern Zeit, als Gelehrte, aber nicht als Ssabier huldigten. Auf die Masse der Ssabier aber hatte dies weiter keinen Einfluss und sie huldigte ihren Göttern trotz der Lehre des Aristoteles von Gott: «dass er einzig sei, dass ihm keine Eigenschaft zukomme» u. s. w. Der erwähnte A'hmed lebte am Hofe des Chalifen Mot'adhid in Gemeinschaft mit dem gelehrten Ssabier Thabit ben Qorrah[2], und da mag er von diesem die angegebenen Ansichten gehört haben, die er, in Folge der Kritiklosigkeit der Mohammedaner, den Ssabiern überhaupt zuschrieb. Der jüdische Gelehrte Maimonides bemerkt an einer Stelle, dass Alles das, was Aristoteles über die Erscheinungen unter dem Mondkörper gesagt habe, reine Wahrheit sei. Maimonides sagte dies nur als Gelehrter, aber nicht als Jude und es wird doch sicher Keinem einfallen, aus den angeführten Worten des Maimonides einen Schluss auf die Juden überhaupt zu machen. — Endlich gehört zu jenen fremdartigen Elementen:

4) die theurgisch-neuplatonische Religionsphilosophie des Heidenthums, die uns Schahrastânî und einige Andere mit-

1) S. Bd. II. p. 12 f. u. vgl. ib. p. 125. Anmk. 100.

2) S. l. c. p. xii ff. u. unten Bd. I. Buch I. Cap. XIII, N. 1.

theilen und die sich fast wörtlich bei Porphyrius. Jamblichus, Proclus u. dgl. Andern wiederfindet. Aber diese neuplatonische Auffassung des Heidenthums, die Schahrastâni und Consorten Ssabismus nennen, rührt gleichfalls von einigen neuplatonisch gebildeten Ssabiern her, die ihre dem Untergange geweihte Religion so wie ihre Vorgänger, die Neuplatoniker, darstellten und auffassten, welche Auffassung aber mit der practischen Religion der Masse der Ssabier nichts gemein hatte und sich zu derselben so verhält, wie die Auffassung des Heidenthums der erwähnten Neuplatoniker zu der Religion der Griechen jener Zeit[1].

Werfen wir einen kurzen Blick auf den Bildungszustand Syriens und Mesopotamiens während der ersten 8 Jahrhunderte des Christenthums und es wird uns klar werden, worin die Vertrautheit der ssabischen Gelehrten mit aristotelischen Lehren und mit dem Neoplatonismus ihren Grund hat.

Es ist bekannt, dass seit Alexander dem Grossen die griechische Sprache und Wissenschaft bis jenseits des Tigris ungemein verbreitet und populär wurden. Jeder gebildete Eingeborne jener Länder verstand die griechische Sprache, und eine Unzahl von griechischen Werken, die von Juden, Samaritanern und syrischen Heiden verfasst wurden, liefern uns den deutlichsten Beweis dafür, wie der griechische Geist und die griechischen Anschauungen unter den Bewohnern der Länder zwischen dem mittelländischen Meere und dem Tigris verbreitet waren. Die Arsaciden-Könige nannten sich sogar auf ihren Münzen Φιλέλληνες und von dem armenischen König Artabazes, dem Sohne des Tigranes wird berichtet, dass er Tragödien, Reden und Geschichtswerke in griechischer Sprache geschrieben, die sich zur Zeit des Plutarch noch erhalten hatten[2]. Hinsichtlich der mesopotamischen Städte äusserte

1) Vgl. das zweite Buch dieses Bandes, bes. ib. Cap. I. A., wo dieser Punkt näher besprochen werden wird.

2) S. Plutarch. vita Crassi sub finem u. Appian. Parthica, ed. Schweigh. vol. III. Pars 1, p. 68. Daselbst wird auch vom parthischen König Orodes erzählt, dass er Kenntnisse der griechischen Sprache und Literatur besass und dass der Tragöde Jason

sich Tacitus[1]: «Nicephorium (das spätere Raqqah, 3 Meilen von Harrân gelegen) et Anthemusiada ceterasque urbes, quae Macedonibus sitae Graeca vocabula usurpant». Zur Zeit der Verbreitung der neuplatonischen Philosophie blieben jene Länder gleichfalls in geistiger Hinsicht nicht gegen andere Länder zurück und einige hervorragende Neuplatoniker, wie z. B. Porphyrius, Jamblichus, Libanius, Damascius u. dgl. Andere stammen von daher; ja Letzterer suchte sogar mit seinen vertriebenen Genossen, nach Schliessung der heidnisch-philosophischen Schulen in Athen durch den Kaiser Justinian, ein Asyl bei Cosroes-Anûschirvân in Persien, wo sie eine gute Aufnahme fanden[2]. Seit dem Verfall der griechischen Philosophie und der griechischen Gelehrsamkeit in Griechenland hatte dieselbe, wir möchten fast sagen, ihren Hauptsitz in Syrien und vorzugsweise in Mesopotamien, ja zum Theil sogar in Persien, aufgeschlagen[3]. Einige Sasaniden-Könige liessen, wohl durch die in Persien lebenden syrischen Aerzte, griechische Werke über Logik und Medicin ins Persische übertragen, die nachher von 'Abdallah ben el-Moqaffa' in's Arabische übersetzt wurden[4], und vorzugsweise waren es die verfolgten Nestorianer, die in Mesopotamien und weit nach Persien hin griechische Sprache und Wissenschaft verbreiteten[5]. Im 5. Jahrhundert blühte in Edessa — 3 Meilen von Harrân — eine vorzügliche Akademie, wo es eine ausgezeichnete Sammlung von griechischen und syrischen Werken gab und wo auch zu jener Zeit die Werke des Aristoteles ins Syrische übersetzt wurden[6]. Im 7. Jahrhundert stossen wir wieder auf viele Syrer, die verschiedene griechische Schriften, besonders die

---

Trallianus vor ihm Verse aus dem Euripides beim Feste nach dem Siege über Crassus vorgetragen hat.

1) Ann. VI. 41.

2) S. Agathias II. 36.

3) S. ib. II. 28. 4) S. 'Hâǵi Chalfa T. III. p. 94.

5) Vgl. darüber die vortreffliche Schrift von E. Renan: De philosophia peripatetica apud Syros, Paris 1852, bes. p. 16 ff.

6) S. Mosis Choren. Hist. Armen. II. 35. u. Ebedjesu, Catalog. libror. etc. in Assemani's bibl. orient. T. III. pars I. p. 85 f.; vgl. Renan l. c. p. 14 f.

des Aristoteles ins Syrische übertragen haben[1]. Ueberhaupt können die Syrer des 5., 6. und 7. Jahrhunderts, wo damals die griechische Wissenschaft bald aus religiösen Gründen, bald in Folge der Verwüstungen der Völkerwanderung, vom Occident verdrängt wurde, als die eigentlichen und fast einzigen Träger der Wissenschaft angesehen werden. Zur Zeit der Herrschaft der 'Abbâsiden, als die Liebe zur griechischen Literatur und Wissenschaft unter den Mohammedanern erwachte, waren es vorzugsweise Syrer, welche durch ihre Uebersetzungen diesen jene zugänglich machten[2]. Unter diesen syrischen Uebersetzern gab es einige ausgezeichnete Persönlichkeiten, die zu den Ssabiern in Harrân gehörten und in jenem Uebersetzungsgeschäft eine hervorragende Rolle gespielt haben, was in dem letzten Capitel dieses Buches näher nachgewiesen werden wird.

Wir sehen demnach, dass die griechische Sprache und Wissenschaft an dem Orte und zu der Zeit, wo wir die Ssabier treffen, länger als ein Jahrtausend einheimisch war. Wen kann es nun befremden, wenn wir diese Ssabier mit aristotelischen Ansichten und mit der neuplatonischen Philosophie vertraut finden?

Ein anderer Punkt, den man bei den heidnischen Ssabiern nicht erwartet, nämlich die Ansicht derselben über die Sendung des Propheten und über die Eigenschaften derselben, wird seine Erklärung an Ort und Stelle in den Anmerkungen zum zweiten Bande finden[3].

Nach dieser Auseinandersetzung ist es einleuchtend, dass die Ansicht: die Ssabier hätten irgend eine Secte gebildet, deren Religion aus sehr verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt sei, einzig und allein in Folge dessen enstanden ist, dass man verschiedene Quellen von sehr verschiedenem Werthe und Cha-

1) S. Assem. l. c. I. p. 493. II. p. 310. III. pars I. p. 176.

2) S. 'Hâǵi Chalfa l. c. p. 97 f. Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte, p. 134 f. Flügel, Dissert. de arabicis scriptorum graecorum interpretibus, Meissen 1831. Wenrich, de auct. graec. vers. et comment. Syriacis, arab. arm. persicisque commentatio. Leipz. 1842. p. 7 ff. u. a. v. a. St.; vgl. Renan l. c. p. 55. Not. 3.

3) S./Bd. II. p. 3 f., p. 11 f. u. p. 530 f.; vgl. ibid. p. 57. Anmk. 20. u. p. 123 f. Anmk. 99.

racter unter einander mischte und sie überhaupt missverstand. Wenn man sich aber an die Quellen hält, die einer strengen Kritik gegenüber Stich halten und die von der practischen Religion der Ssabier in Harrân handeln, kann man keinen Augenblick zweifeln, dass dieselben nichts mehr und nichts minder als Ueberreste der alten Heiden des Landes waren, die, vom Christenthum und Mohammedanismus sich fern haltend, der Religion ihrer Väter treu blieben.

Ausser diesen directen Zeugnissen für die von uns ausgesprochene Ansicht über den wahren Character der Ssabier in Harrân giebt es noch andere Zeugnisse, die indirect gleichfalls dafür sprechen.

Wenn man die Mohammedaner ausnimmt, so kennen nämlich weder die älteren griechischen und römischen Schriftsteller, noch die spätern Kirchenväter, die oft von Harrân und dessen heidnischer Bevölkerung sprechen, den Namen Ssabier. Wären aber dieselbe etwas anders als einfach Ueberreste der alten Heiden des Landes gewesen, und hätten sie irgend eine Secte gebildet, so wäre es unbegreiflich, warum sie ausser den Mohammedanern sonst Niemand unter dem Namen Ssabier in jener frühen Zeit kennt, warum Niemand von ihrem Entstehen und von ihrem Stifter Etwas weiss, während die Kirchenväter doch sonst über das Sectenwesen ihrer Zeit so gut unterrichtet waren. Ja selbst die ältern christlichen syrischen Chronisten, die doch wohl Gelegenheit haben mochten, ihre Landsleute näher kennen zu lernen, wissen gleichfalls, so weit ihre Werke bekannt sind, nichts von Ssabiern, obgleich sie von verstockten und hartnäckigen Heiden in Harrân sprechen, die sie nicht genug schmähen können [1]. Auch die spätern christlichen syrischen Schriftsteller, welche die Ssabier in Harrân wohl kannten, bedienen sich in ihren in syrischer Sprache abgefassten Werken niemals der Benennung Ssabier, und wenn sie in diesen Schriften von den Ssabiern sprechen, so nennen sie dieselben nie anders als schlechthin حنفا, *Chanfé*, Heiden; dagegen ist

1) Vgl. bes. unten Cap. X.

bei ihnen, da wo sie sich arabisch ausdrückten, الصابى, *ess-Ssâbî*, der Ssabier, gleichbedeutend mit ܚܢܦܐ, *Chanfô*, Heide. So erklärt z. B. der syrische Lexicograph aus der Mitte des 10. Jahrhunderts p. Chr. Bar-Bahlûl[1] das syrische Wort ܚܢܦܘܬܐ, *Chanfûtâ*, an einer syrisch geschriebenen Stelle durch Götzendienst[2]; an einer andern gleichfalls syrisch geschriebenen Stelle heisst es bei ihm: «Chanfûtâ bedeutet die Verehrung der Elemente, der Götzendienst durch die Dämonen und Teufel und jene lasterhaften Institutionen, welche ausser der Ordnung sind»[3]. Dagegen erklärt er an einer dritten arabisch geschriebenen Stelle dasselbe Wort auf folgende Weise: «Chanfûtâ heisst Heidenthum, Götzendienst und die Religion derer, welche Ssabier genannt werden»[4]. Auch sein Landsmann und Glaubensgenosse, der syrische Bischof Abûlfarag' Barhebräus, nennt die Ssabier in Harrân in seiner syrischen Chronik immer schlechthin ܚܢܦ̈ܐ, *Chanfojé*, Heiden, wie er z. B. die alten Griechen u. dgl. andere heidnische Völker nennt[5], während er selbst in seiner arabisch geschriebenen und auf Ersuchen arabischer Gelehrten abgefassten *Historia Dynastiarum* die Harrânier überhaupt und einige ssabische Persönlichkeiten, die er dort durch

1) Ueber diesen Lexicographen vgl. Assemani l. c. T. III. Pars 1. p. 257. u. ib. Not. 2., Gesenius, Commentatio de Bar Alio et Bar Bahlulo etc. Lipsiae 1834..p. 26 ff. u. Bernstein in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. II. p. 369 ff.

2) ܚܢܦܘܬܐ ܗܝ ܦܘܠܚܢ ܦܬܟܪ̈ܐ الوثنى

3) ܚܢܦܘܬܐ ܦܘܠܚܢ ܐܣܛܘܟܣ̈ܐ ܘܦܘܠܚܢܐ ܕܦܬܟܪ̈ܐ ܕܒܝܕ ܫܐܕ̈ܐ
ܘܕܝܘ̈ܐ ܘܗܘ̈ܢܝܐ ܡܨܥ̈ܝܐ ܕܠܒܪ ܡܢ ܬܘܩܢܐ

4) ܚܢܦܘܬܐ. الجاهليّة عبدة الاوثان ودين الذين تسمّوا بالصابيين

Ich habe diese, wie ähnliche aus dem Lexicon des Bar-Bahlûl entnommene Notizen der gütigen Gefälligkeit meines verehrten Lehrers, Herrn Professor Bernstein in Breslau zu verdanken, der die Güte hatte, mir seinen handschriftlichen Bar-Bahlûl zum beliebigen Gebrauch zu überlassen, wofür ich ihm hier meinen Dank öffentlich ausdrücke.

5) S. sein Chronicon Syriacum p. 3. 146. 176. 184. 203 u. a. v. a. St. (in der Uebersetzung p. 2. 148. 179. 188 etc.).

die Worte: «aus den Heiden in Harrân» näher bezeichnet, immer schlechthin Ssabier nennt[1]. Aus diesem Umstande kann man eine doppelte Folgerung ziehen: erstens, dass die syrischen Schriftsteller, als Christen, den wahren Character der Ssabier erkannt haben und daher auch dieselben nach der Annahme des Namens «Ssabier» eben so schlechthin «Heiden» nannten, wie sie es vor der mohammedanischen Epoche und vor dem Chalîfen el-Mâmûn gethan hatten; zweitens, dass sie da, wo sie sich der arabisch sprechenden Bevölkerung verständlich machen wollten, Ssabier statt Heide gebrauchten und sie also folglich diese beiden Ausdrücke für identische Begriffe hielten. Ja es scheint sogar, dass bei den Syrern der ersten Jahrhunderte der Heg'. Harrânier gleichfalls so viel wie Heide bedeutete[2].

Vernehmen wir noch, wie ein Ssabier sich über seine Glaubensgenossen, die Heiden überhaupt, und seine Religion ausspricht. Der erwähnte syrische Bischof Gregorius Barhebraeus führt in seiner syrischen Chronik[3] eine Stelle aus einer Schrift des berühmten Ssabiers Th'âbit ben Qorrah[4] an, in welcher derselbe in seiner Verstocktheit, – nach den Worten des Barhebraeus –, der Stadt «Harrân und dem Heidenthum daselbst eine Lobrede hält». Nachdem er als ein ächter Neuplatoniker und eifriger, verblendeter Heide von den angeblichen Irrthümern des Christenthums, von dem standhaften Widerstand seiner Vorfahren gegen dasselbe und von dem gesegneten Zustande seiner von der christlichen Lehre unberührt gebliebenen Vaterstadt gesprochen, lässt er sich über

1) S. seine Historia Dynastiarum p. 10. 95 f. 108. 281. 291. 203. 310 u. 330 (in der Uebersetzung p. 7. 62. 69. 184. 191. 192. 204. u. 217).

2) S. unten Bd. I. Buch I. Cap. X.

3) Pag. 176 f. (Uebers. p. 180 f.). Wir übersetzen hier diese Stelle nach dem verbesserten Texte in der von Hrn. Prof. Bernstein herausgegebenen syr. Chrestomathie von Kirsch (Georg. Guil. Kirschii Chrestom. Syr. cum Lexico denuo edidit Georg. Henr. Bernstein, pars prior, Lips. 1832, p. 12).

4) Wahrscheinlich hat Barhebraeus diese Stelle aus der von Th'âbit ben Qorrah verfassten Schrift zur Vertheidigung des Heidenthums entnommen. Der Titel dieser Schrift ist nach Barhebraeus (ib. p. 176): ܟܬܒܐ ܡܛܝܠ ܦܘܪܪ ܬܘܕܝܬܐ ܕܚܢܦܐ *Liber de confirmatione religionis Ethnicorum.* S. Bd. II. p. II. ib. Anmk. 5. u. p. IV. Anmk. 12.

seine Glaubensgenossen, seine Religion und über die Heiden überhaupt auf folgende Weise aus:

«Wir sind die Erben und Fortpflanzer (wörtlich Vererber)[1] des Heidenthums, welches auf diesem Erdkreis ruhmreich verbreitet war[2]. Glücklich ist derjenige, welcher, wegen des Heidenthums, die Bürde mit fester Hoffnung erträgt![3] Wer

---

1) Im Text steht ܡܘܪ̈ܬܢܐ. Meyer (Beiträge zu einer richtigen Uebersetzung der syr. Chronik des Gregorius Barhebraeus etc. Wien 1819, p. 103) übersetzt dieses Wort etwas weitschweifig:, eundemque (ethnicismum) hereditate patris reliquimus. Bruns dagegen hat in seiner Uebersetzung des Barhebraeus p. 180 blos: Ecce sumus *haeredes* ethnicismi, ebenso übersetzt Renan l. c. p. 63 diese Stelle.

2) Bei Bruns l. c.: qui in orbe hoc celebratur, bei Renan l. c.: qui orbe toto celebratur, u. bei Meyer l. c. richtiger: qui in orbe hoc *gloriose* propagatus est; vgl. Bernstein, Lexicon Syr. Chrestomathiae Kirschianae denuo editae, Lipsiae 1836, p. 144, s. v. ܝܪܬ, Ethpa.

3) Diese Stelle lautet im Original:

ܛܘܒܢܐ ܓܝܪ ܐܝܠܘܗܝ ܐܝܢܐ ܕܡܣܝܒܪ ܡܘܒܠܐ ܣܒܪܐ ܕܬܪܝܨܬ ܡܛܠ ܚܢܦܘܬܐ

und ist sehr verschiedenartig übersetzt worden. Bruns übersetzt: Fortunatus enim ille est, qui onus suscipit sperans, fore, ut ab ethnicismo comprobetur; ähnlich übersetzt Renan, der nur «persecutionem patitur« statt «onus suscipit» schreibt; Meyer: . . . qui onus suscipit recte de ethnicismo existimans (verb.: ob rectam de ethnicismo opinionem). Richtiger, wie es scheint, übersetzt mein verehrter Lehrer, Herr Consistorialrath u. Prof. Middeldorpf (Ergänzungsblätter zur Jenaischen allg. Literatur-Zeit. 1821. Nr. 27. p. 212) diese Stelle: «Glücklich ist zu preisen derjenige, welcher um des Heidenthums willen Lasten erträgt, voll sorgfältiger Hoffnung»; vielleicht ist hier zu übersetzen: «. . . . . welcher die Bürde erträgt, in dem Glauben, dass er für das Heidenthum fest dasteht». Es kommt hier vorzugsweise darauf an, ob man ܣܒܪܐ oder ܣܒܪܐ liest und ob man ܕܬܪܝܨܬ eine adjective oder eine verbale Bedeutung giebt. Middeldorpf bemerkt hier: Thâbit ben Ḳorrah will sagen: «Die Anhänglichkeit an den Sabäismus, welche durch geduldige Ertragung von Leiden und Verfolgungen an den Tag gelegt wird, berechtigt zu schönen Hoffnungen auf Belohnung». Wir finden darin einen Schmerzensschrei und eine Ermahnung zur geduldigen Ausdauer an die Glaubensgenossen von Seiten eines eifrigen Heiden — und dies war Thâbit, wie die Ssabier überhaupt verstockte Heiden waren, vgl. unten Buch I. Cap. X ff. —; welcher den nahen Untergang seiner Religion fühlt und die drückende Lage seiner Glaubensbrüder sieht, über deren Häupter das Damocles-Schwerdt immer hängt, der aber dennoch, als einflussreiche Persönlichkeit am Hofe des Chalifen und bei den Grossen, die Hoffnung auf bessere Zeiten nicht aufgiebt (vgl. unten Cap. XI ff.). Aehnliche Schmerzenstöne finden wir in den neuplatonischen Schriften des 5. u. 6. Jahrh., besonders in den in Aegypten verfassten Pseudohermetischen Werken.

anders hat die Welt cultivirt und die Städte erbaut als die Edlen[1] und Könige des Heidenthums? Wer anders hat die Häfen und Flüsse eingerichtet, wer anders die verborgene Wissenschaft gelehrt (als die edlen Heiden)? Für wen anders hat sich die Gottheit geoffenbart, Orakel ertheilt und wen über die Zukunft belehrt als die Berühmten unter den Heiden[2]? Die Heiden haben dieses Alles verkündigt; sie haben die Heilkunst der Seelen an's Licht gefördert und das Heil derselben gelehrt; sie haben auch die Heilkunst der Körper bekannt gemacht und die Welt mit Regierungs-Institutionen und mit Weisheit — welche das höchste Gut ist — erfüllt[3]. Ohne das Heidenthum wäre die Welt leer und armselig und mit grosser Dürftigkeit umhüllt».

---

1) Meyer bemerkt l. c. p. 104 mit Recht, dass ܚܐܪ̈ܐ hier dem griechischen καλοκἀγαθοί entspricht.

2) Diese Stelle kann im Deutschen nicht ganz wörtlich wiedergegeben werden; denn das syrische Original, in dem drei Dative auf einander folgen, muss auf folgende Weise aufgelöst werden: «Wem anders hat sich die Gottheit offenbart und Orakel ertheilt (als den Berühmten etc. und wen anders) über die Zukunft belehrt als die Berühmten unter den Heiden»; dadurch verliert aber die Rede den Affect und wird schleppend. Bruns und Renan haben den Anfang des Satzes unübersetzt gelassen und sie haben nur: cui nam Deus divinationes concessit et res futuras indicavit.

3) Bruns übersetzt diese Stelle zum Theil unrichtig: Hi haec omnia *investigant*, revelant medicinam animarum, ostendunt earum redemtionem, manifestant etiam medicinam corporum, indicant orbi *directionem negotiorum*, et sapientiam *meritorum summornm*. Renan: Hi omnes artes coluere (im Text steht aber nur: ܗܢܘܢ ܒܨܘ ܠܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ), ...et sapientiam summam. Meyers Uebersetzung ist, wie ich glaube, auch nicht ganz richtig: Hi haec omnia *investigant*, revelant medicinam animarum, ostendunt earum *sanationem*, manifestant etiam medicinam corporum, mundumque *reformatione morum* (beaverunt), et sapientia quae principium virtutis est, impleverunt. Dem Sinne nach scheint hier ܒܨܐ nicht *investigavit*, sondern *indicavit*, *promulgavit* zu bedeuten. ܦܘܪܩܢ ist hier offenbar durch *salus* und nicht durch *sanatio* zu übersetzen. ܬܘܩܢܬܐ ܥܝ̈ܕܐ könnte allerdings heissen *reformatio morum;* denn תקן im Piel hat auch im Rabbinischen die Bedeutung: irgend Etwas verordnen, irgend eine gesetzliche oder staatliche Einrichtung treffen und dann auch Etwas verbessern, und auch ܥܝ̈ܕܐ würde dem deutschen Aufführung entsprechen: aber diejenigen, deren Sitten sie verbessert haben wollen, waren ja gleichfalls Heiden. Ueberhaupt geht aus dem Ton und der Haltung dieser ganzen Rede

Wir sehen hier, dass dieser Ssabier durchaus nicht wie ein Vertreter einer Secte, sondern wie ein Repräsentant des Heidenthums überhaupt spricht, dass er seine Vaterstadt als eine solche bezeichnet, welche vom Christenthum unberührt geblieben ist[1], und dass er seine Glaubensgenossen in Harrân als solche schildert, welche dem Christenthume hartnäckig widerstanden haben und für die Erben und Fortpflanzer des Heidenthums überhaupt angesehen sein wollen.

Das Resultat dieses Capitels ist: die Ssabier in Harrân und dessen Umgebung waren syrische Heiden, Ueberreste der alten Heiden des Landes, die zum Theil hellenistisch gebildet waren; letzteres wird in den nächstfolgenden Capiteln näher nachgewiesen werden.

---

hervor, dass nicht von einer Sittenverbesserung, sondern von staatlichen Institutionen die Rede ist. Der Stamm דבר hat hebräisch, arabisch und syrisch die Bedeutung: führen, leiten, regieren, und es ist daher nicht zweifelhaft, dass ܕܒܘܪܐ hier in der Bedeutung: Regierung, Staatsregierung gebraucht ist. — Bruns Uebersetzung dieser beiden Worte ist matt und die letzten beiden Worte des Textes in diesem Satze hat er gänzlich missverstanden.

1) Dieses ist übrigens unwahr; denn wir werden weiter unten mittheilen, dass es schon in der Mitte des 4. Jahrh. Christen in Harrân gab, an deren Spitze sogar ein Bischof stand, der daselbst seine Residenz hatte; vgl. unten Buch I. Cap. X.

Cap. VIII.

Chronologische Uebersicht der Ansichten der Mohammedaner[1] von den Ssabiern und die Entwicklung der Begriffe Ssabier und Ssabismus bei den mohammedanischen Schriftstellern.

Es ist bisher nachgewiesen worden, dass es zur Zeit des Chalifats zwei Arten von Ssabiern in den mohammedanischen Ländern gab, von denen die einen am Ende des ersten Jahrhunderts des Christenthums entstanden, im Nordosten Arabiens wohnten und parsificirte chaldäische Heiden oder ausserchristliche Gnostiker waren und welche als die Vorfahren der heutigen Mendaïten anzusehen sind; die andern aber nahmen den Namen Ssabier erst in der ersten Hälfte des 9. Jahrh. p. Chr. an und hatten vorzugsweise im nördlichen Mesopotamien, dann auch in Bagdâd[2] ihre Wohnsitze und waren Ueberreste der hellenistisch gebildeten altsyrischen Heiden des Landes. Aber woher kommt es denn, wird man fragen, dass die mohammedanischen Schriftsteller fast alle Völker des Alterthums für Ssabier ausgeben und deren Religionen für Ssabismus halten? Wir antworten darauf: die Begriffe Ssabier und Ssabismus haben sich im Laufe der Zeit bei den Mohammedanern entwickelt und eine ganz andere Be-

---

1) Das oben p. 11, Anmk. 1. Gesagte gilt auch hier, wo auch die christlichen und jüdischen, arabisch schreibenden Autoren inbegriffen sind.

2) Dies wird unten Cap. XI. näher nachgewiesen werden.

deutung erhalten, als sie ursprünglich hatten. Bis zur Zeit des Chalifen el-Mâmûn nämlich verstanden die Mohammedaner unter Ssabiern nur die Vorfahren der heutigen Mendaïten oder die sogenannten Johannischristen; von der Zeit dieses Chalifen an aber, vor dessen Tode die Ueberreste der alten syrischen Heiden im nördlichen Mesopotamien, aus dem oben angegebenen Grunde, den Namen Ssabier angenommen haben, nannte man auch diese — Ssabier, obgleich die Mohammedaner grösstentheils sehr wohl wussten, dass dieselben Heiden waren. Da nun aber in der Religion dieser Ssabier der Sterndienst besonders in die Augen fiel, so sagten die Mohammedaner von allen den Völkern, von denen sie glaubten, dass sie dem Sterndienst ergeben waren: ihre Religion wäre die der Ssabier gewesen. Da ferner die Mohammedaner der spätern Zeit keine klare Begriffe vom Heidenthum überhaupt hatten und sie sich darunter vorzugsweise Sterndienst dachten — wie dies auch bei den Rabbinen der Fall ist, deren gewöhnlicher Ausdruck für Heiden עובדי כוכבים ומזלות, «Verehrer der Planeten und der Sterne», und für Heidenthum עבודת כוכבים ומזלות, «Verehrung der Planeten und der Sterne»[1], ist —, da ferner Idololatrie und Astrolatrie bei den spätern Mohammedanern gewissermaasen identificirt und der götzendienerische Character der ssabischen Religion unter denselben nach

1) Wir setzen dies als bekannt voraus und führen daher keine Belege dafür an, deren es unendlich viele giebt. Als bezeichnend für die rabbinische Auffassung des Heidenthums überhaupt führen wir aber folgende zwei Stellen an: Im Tract. Berak. heisst es f.7, *a.*: Gott zürne jeden Tag «wenn die Könige des Ostens und Westens früh aufstehen und sich vor der Sonne verbeugen». In d. Misch. Tract.'Abôdah-Zarah 4, 7. heisst es: Die Rabbinen von Rom wären von Heiden befragt worden: warum Gott den Götzendienst nicht vernichtet, wenn er denselben nicht haben will? Darauf hätten jene geantwortet: «Wenn die Heiden solche Dinge verehrt hätten, die für die Welt nutzlos sind, hätte er sie vernichtet, da sie aber die Sonne, den Mond, die Planeten und die Sterne verehren, so will Gott seine Welt nicht dieser Narren (der Heiden) wegen zerstören». Im Talmud in demselben Tract. f. 54, *b.* wird dieses noch ausführlicher besprochen, wo es auch heisst: sie verehren die Sonne etc. und Quellen und Anhöhen. Jedenfalls betrachteten die Rabbinen, eben so wie die Mohammedaner, den Sterndienst als den wesentlichsten Punkt und als die Basis des Heidenthums.

und nach zugleich bekannter wurde, da endlich die Mohammedaner — wie viele andere Völker des Mittelalters — keinen eigentlichen Ausdruck für Heiden und Heidenthum hatten: so sagten sie von fast allen heidnischen Völkern, dass sie sich zur Religion der Ssabier, d. h. zum Heidenthum, bekannten, oder dass sie Ssabier waren, was damals so viel hiess, als dass sie Heiden waren; Götzendiener, Sterndiener, Heide und Ssabier sind also dann identische Begriffe geworden. Wir wollen dies hier im Einzelnen nachweisen, mit Mahommed, dem Ersten, welcher den Namen Ssabier gebraucht, beginnen und dann eine lange Reihe von mohammedanischen Gesetz- und Traditionslehrern, Geschichtsschreibern, Geographen, Religionsphilosophen u. dgl. Andere bis auf die neuste Zeit anführen, damit dann die obige Annahme von der Entwicklung der Begriffe Ssabier und Ssabismus ganz verständlich sei.

Wir haben oben die corânischen Verse angeführt, in welchen der Name «Ssabier» zuerst vorkommt, und haben nachgewiesen, dass unter diesen Ssabiern keine andern als die Vorfahren der heutigen Mendaïten gemeint seien. Sehen wir nun, wie die ältern mohammedanischen Traditionslehrer, Gesetzkundigen und Corânerklärer, unmittelbar von der Zeit nach Mohammed bis etwa um die Zeit des Chalifen el-Mâmûn, oder bis etwa gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts der Heg'erah (9. p. Chr.), die Ssabier aufgefasst haben.

Nach der Ansicht des Chalifen 'Omar — starb im Jahre 20 der H., 643 p. Chr.[1] —, bei el-Ferrâ[2] und el-Asch'arî[3] —,

---

1) S. Ibn Qoteibah كتاب المعارف, oder: Handbuch der Geschichte, ed. Wüstenf. (Götting. 1850) p. ٩١, Abûlfarag, hist. Dyn. p. 179 (113), en-Nawawi, تهذيب الاسماء, The Biograph. Diction. etc. ed. Wüstenfeld (Göttingen 1842–7) p. ٥٤٦, Abûlfedâ, Ann. I. p. 251. u. Weil, Geschichte der Chalifen, I. p. 130.

2) In seinem Corâncommentar معالم التنزيل, Ms. Lugd. Bat. Nr. 83 (394), vgl. unten Bd. II. p. 556.

3) In seinem Corâncommentar تسهيل السبيل, Ms. L. B. Nr. 88 (664), vgl. unten Bd. II. p. 562 f.

gehören die Ssabier zu den Schriftbesitzern, d. h. zu denen, welche eine geoffenbarte Schrift besitzen, wie z. B. Juden und Christen, und müssen folglich auch tolerirt werden. Eben so darf nach 'Omar ein Mohammedaner sogar das Fleisch der von Ssabiern geschlachteten Thiere geniessen. — Bekanntlich darf aber ein Mohammedaner das Fleisch der von Heiden geschlachteten Thiere nicht essen[1]. Man sieht, dass 'Omar die Ssabier seiner Zeit durchaus nicht für absolute Heiden ansah.

Zijâd ben Abî Sofjân, — starb 53 d. H., 673 p. Chr. —, schon zur Zeit des Chalifen 'Omar Statthalter von Bassrah[2], wo von jeher viele Mendaïten wohnten, kannte die Ssabier, wie el-Qorthobî[3] berichtet, «und wollte ihnen (das Recht auf) die Entrichtung des Schutzgeldes abnehmen, bis er erfuhr, dass sie die Engel göttlich verehren». — Man sieht offenbar, dass er die Mendaïten vor Augen hatte, deren Verehrung der Genien und Aeonen er für eine Verehrung der Engel ansah.

Nach und nach scheinen die Mohammedaner sich immer klarere Begriffe von den Mendaïten gebildet zu haben: jedoch durch angeblich geoffenbarte Schriften, für deren Besitzer die Mendaïten angesehen sein wollten, irregeführt, hielten sie dieselben zwar für Schriftbesitzer, glaubten aber dennoch, sie den Juden und Christen nicht gleichstellen zu dürfen. So sprach sich einer der ältesten und grössten mohammedanischen Traditionslehrer und Corânerklärer Abû-'l-'Abbâs 'Abdallah Ibn 'Abbâs — starb 68 der Heg., 687 p. Chr. —, der gleichfalls Statthalter von Bassrah war[4], hinsichtlich der Ssabier, nach el-Ferâ[5]

1) S. فتاوى العلمگيرية, ed. Calcutta 1828–36. Bd. V. p. ٤٣٥ u. vgl. unten Bd. II. p. 588 f.

2) S. Ibn Qoteibah l. c. p. ١٧٩, en Nowawî l. c. p. ٣٥٩ f., Abûlfedâ l. c. I. p. 363 u. 371, Weil l. c. I. p. 271 u. 275.

3) In seinem Corâncomm. جامع احكام القران, Ms. L. B. Nr. 81 (393), vgl. unten Bd. II. p. 561.

4) Siehe Ibn Qoteibah l. c. p. ٥٩, en Nawawî l. c. p. ٣٥١ ff., Ibn Challikân, ed. Wüstenfeld, Nr. ٣٦٩ u. ٣١٢ u. ed. Slane. I. p. 89. Not. 3.

5) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 556.

und el-Asch'arî[1], dahin aus, dass sie zwar zu den Schriftbesitzern gehören, dass man aber dennoch das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere nicht geniessen und dass man sich auch mit ihren Töchtern nicht verheirathen dürfe. Derselbe Ibn 'Abbâs bezeichnet auch die Ssabier, nach el-Qorthobî[2], als solche, welche die Engel göttlich verehren, zur Qiblah beten, Psalmen lesen und fünfmal täglich ihre Gebete verrichten. Auch hierin erkennt man die Mendaïten, die bekanntlich vorgeben, Psalmen (worunter aber keineswegs die Psalmen Davids zu verstehen sind) zu besitzen.

Am Ende des ersten Jahrhunderts der Heg'. scheinen die Mohammedaner tiefere Blicke in das Wesen des Mendaïsmus gethan zu haben, und so bezeichnet, nach el-Ferrâ[3] und Fachr ed-Dîn er-Râzî[4], einer der bedeutendsten Traditionslehrer und Corânerklärer, Abû-l-'Heg'g'âg' Mog'âhid — starb, 83 Jahre alt, 104 d. H., 722 p. Chr. —, der seine Traditionen von den Zeitgenossen Mohammeds empfangen hatte und Schüler des eben erwähnten Ibn 'Abbâs und des 'Abdallah, des Sohnes des Chalifen 'Omar war[5] —, die Ssabier als einen Stamm bei Syrien, welcher zwischen Juden und Magiern steht, und, nach el-Qorthobî noch bestimmter: als solche, deren Religion aus Judenthum, Christenthum und Magismus zusammengesetzt sei. Sonst stimmt Mog'âhid, nach er-Râzî[6] und el-Qorthobî[7], seinem Lehrer Ibn 'Abbâs bei, dass man das

1) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 562 f.

2) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 561.

3) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 556.

4) In فرهنگ جيهانگيرى s. v. نغوشا, Ms. d. asiat. Mus. in St. Petersb. Nr. 473, vgl. unten Bd. II. p. 595.

5) Nach en-Naw. l. c. p. ٥٢٠ f., wo das Leben Mogâhids beschrieben ist, starb dieser 101 od. 102 od. 103; nach dem Thabaqât el-Foqahâ (bei Slane, Ibn Chall., Bd. II. p. 568. Not. 8) starb er 101 oder 111 (719–30); nach 'Hâg'î Chalfa II. p. 378, Nr. 3395, starb er 104 (722). Nach 'Hâg'î Chalfa ib. existirte von ihm ein Commentar zum Corân unter dem Titel تفسير مجاهد.

6) L. c. 7) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 560 f.

Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere nicht geniessen und sich mit ihren Töchtern nicht verheirathen dürfe. Bei Zamachschari[1] findet sich die Ansicht des Mog'âhid auf eine etwas variirende Weise angegeben; denn bei ihm heisst es nach demselben: die Ssabier wären ein Stamm bei Syrien, welcher zwischen Juden und Magiern steht und welcher keine geoffenbarte Religion besitzt. Im Widerspruche mit diesem letztern Satze, heisst es gleich darauf, dass Mog'âhid sie als Schriftbesitzer betrachte. — Diese Angabe der Wohnsitze der Ssabier und diese Characteristik ihrer Religion, als einer aus Judenthum, Christenthum und Magismus zusammengesetzten, zeigt deutlich auf die Mendaïten hin, deren religiöse Ideen in der That mehr oder minder aus diesen Religionen entlehnt sind.

Ein anderer Traditionslehrer ersten Ranges, der gleichfalls seine Traditionen von den Zeitgenossen Mohammeds empfangen hat, el-'Hasan el-Bassrî — starb 110 d. H., 728 p. Chr.[2] —, also wieder einer aus Bassrah, vereinigt, nach Fachr ed-Dîn Râzî[3] und el-Qorthobi[4], die Ansichten des Ibn 'Abbâs und die des Mog'âhid und characterisirt die Ssabier als solche, deren Religion aus Judenthum, Christenthum und Magismus zusammengesetzt sei, welche die Engel göttlich verehren, zur Qiblah beten, Psalmen lesen und fünfmal täglich Gebete verrichten. El-'Hasan meint ebenfalls, dass man das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere nicht geniessen und dass man sich mit ihren Töchtern nicht verheirathen dürfe.

Ein Schüler des eben erwähnten el-'Hasan, Abû-l-Chatthâb Qatâdah, einer der grössten Traditionslehrer und Corânerklärer seiner Zeit — starb 117 d. H., 735 p. Chr.[5] — meint

1) In dem الأدب مقدمة ed. Wetzstein, p. 173; vgl. unten Bd. II. p. 591 f.

2) S. Ibn Qoteibah l. c. p. ٣٣٥, en-Nawawî l. c. p. ٣٠٩, Ibn Challikân, ed. Wüstf. Nr. ١٥٥ u. ed. Slane I. p. 370 f. und Abûlfedâ, Ann. I. p. 451. El-'Hasan schrieb gleichfalls einen Commentar zum Corân; s. 'Hâgî Chalfa II. p. 359, Nr. 3256.

3) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 595.

4) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 561.

5) S. Ibn Qoteibah l. c. p. ٣٣٥, en-Nawawî p. ٥٠٩ f. Ibn Challikân, ed. Wüstf. Nr. ٥٥٣ u. ed. Slane II. p. 513 f.

gleichfalls, nach el-Ferrâ[1] und el-Qorthobî[2], dass die Ssabier Psalmen lesen, die Engel göttlich verehren, zur Ka'abah oder zur Qiblah beten und fünfmal täglich ihre Gebete verrichten. Bei Fachr ed-Dîn er-Râzî[3] lautet die Tradition nach Qatâdah etwas verschieden; denn bei ihm heisst es: «Nach Qatâdah wird überliefert, dass die Ssabier eine Secte seien, welche die Engel göttlich anbete, die Sonne verehre und fünfmal täglich Gebete an dieselbe richte». Qatâdah giebt aber bei el-Ferrâ[4] ein sehr characteristisches Kennzeichen der Ssabier an, wonach man in ihnen die Mendaïten nicht verkennen kann, indem er sagt, dass jene aus einer jeden Religion Etwas genommen hätten.

Ein berühmter Corânerklärer aus Kûfah — in der Nähe von Bassrah —, Abû Nassr Mohammed ben es-Sâjîb el-Kelbî — starb 146 d. H., 763-64 p. Chr.[5] — nennt die Ssabier, bei el-Ferrâ[6], Zamachscharî[7] und el-Asch'arî[8]: «Leute, welche zwischen Juden und Christen stehen, die Mitte ihrer Köpfe rasiren und sich castriren». — Ersteres zeigt, wie bemerkt, auf die Mendaïten hin; letzteres aber, das sich nur bei el-Kelbî findet, passt weder auf diese, noch auf die harrânischen Ssabier und rührt wahrscheinlich von irgend einer Verwechslung her[9].

Abd el-Malik ben Goreig — starb 149-60 d. H., 766-77 p. Chr. — ein Schüler des oben erwähnten Mog'âhid[10], der nach Einigen der Erste war, welcher die gesammelten Traditionen

1) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 556.

2) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 560 f.

3) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 593 f.

4) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 556.

5) S. Ibn Qoteibah l. c. p. ٣٩٩, Ibn Challikân, ed. Wüstenf. Nr. ٩٣٥ und ed. Slane III. p. 27.

6) L. c. vgl. unten Bd. II. l. c.

7) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 592.

8) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 562.

9) Vgl. unten Bd. II. Anmk. 13. zu Text Nr. XXXVII.

10) S. Ibn Qoteibah l. c. p. ٣٤٩, nach dem er 150 starb, en Nowawî l. c. p. ٧٨٧, wo das Todesjahr nach Verschiedenen verschieden angegeben ist, nämlich 149, oder 150, oder 151, oder 160, und Ibn Challikân, ed. Wüstenf. Nr. ٣٨٥ u. ed. Slane II.

niederschrieb[1], hält die Ssabier, nach el-Qorthobî[2], wie sein Lehrer, für solche, deren Religion aus Judenthum, Christenthum und Magismus zusammengesetzt sei, mit deren Töchtern man sich nicht verheirathen, so wie man auch das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere nicht geniessen dürfe.

Nach der Ansicht des bekannten Philologen und Traditionslehrers el-Chalîl ben A'hmed — starb in Bassrah 170 d. H., 786-7 p. Chr.[3] —, bei el-Qorthobî[4], sind die Ssabier solche, deren Religion der christlichen ähnelt, die sich aber bei ihren Gebeten nach dem Süden wenden[5]. — Hier sind wiederum offenbar die Mendaïten gemeint, da von der Religion der harrânischen Ssabier nicht im Entferntesten gesagt werden kann, dass sie der christlichen ähnlich sei.

Von dem bekannten Traditionslehrer esch-Schâfe'î — starb 204 d. H., 820 p. Chr.[6] — cursirten nach 'Gelâl ed-Dîn el-Mahallî[7] zwei verschiedene Ansichten in Betreff der Ssabier und zwar dürfe man sich nach der einen mit den Töchtern derselben verheirathen, während dies nach der andern unerlaubt sei. Diese Verschiedenheit der Ansichten gleicht der Schâfe'îte Isama'îl ben Ja'hja el-Mozanî, der Erste, welcher über die schâfe'îsche Lehre geschrieben hat — starb 264 d. H., 877 p. Chr.[8] —, in

---

p. 116, wo 149-51 angegeben ist, u. 'Hâǵî Chalfa II. p. 346, Nr. 3160, wonach er 150 starb.

1) S. 'Hâǵî Chalfa III. p. 28.

2) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 560 f.

3) S. Ibn Qoteibah l. c. p. ٢٩٩, en-Nawawî l. c. p. ٢٣١, Ibn Chall., ed. Wüstenf. Nr. ٢١٩ u. Slanes engl. Uebers. I. p. 493 ff., nach welchem er 170 oder 175 starb, 'Hâǵî Chalfa V. p. 116. N. 10304, nach dem er 175 starb; vgl. unten Bd. II. Anmk. 34 zu Text Nr. XXXVII.

4) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 560.

5) Vgl. unten Bd. II. Anmk. 35 zu Text Nr. XXXVII.

6) S. en-Nawawî l. c. p. ٥٩ — ٨٩, Ibn Challikân, ed. Wüstenf. Nr. ٥٩٩ u. Slane's Uebers. II. p. 569 ff. u. Abûlfedâ, Ann. II. p. 129 f.

7) In seinem شرح المنهاج, Ms. des Scheich Thanthâwî in St. Petersburg; vgl. unten p. 269 u. ib. Anmk. 4. u. Bd. II. p. 578 f.

8) S. en-Nawawî l. c. p. ٧٧٥, der المزنى schreibt, Ibn Challikân ed. Wüstenf. Nr. ٩٣ u. Slane l. c. I. p. 200 ff. u. Abûlf. Ann. II. p. 253.

seinem Mochtasser[1], bei dem erwähnten el-Mohallî, dadurch aus, indem er sagt, dass die Verschwägerung mit den Ssabiern nur dann unerlaubt ist, wenn dieselben in den Grunddogmen von den Christen dissentiren; ist dieses aber nicht der Fall, so ist jene gestattet. El-Asch'arî[2] schreibt diese Ansicht geradezu dem Schâfe'î selbst zu und giebt es nicht als Erklärung des el-Mozanî an. — Aus demselben Grunde, wie bei el-Chalîl, merkt man auch hier, dass unter den Ssabiern dieser Zeit keine andern als die Mendaïten gemeint sein können, und der Commentator des schâfe'ischen Gesetzbuches el-'Hâwî ess-Ssagîr[3], Abû-Ja'hja el-Anssârî — starb 926 (1519)[4] — bemerkt wirklich in seiner el-Bahg'ah[5], dass der erwähnte, von Schâfe'î gemachte Unterschied sich nur auf die Mendaïten, keineswegs aber auf die Harrânier beziehe[6].

Ein anderer berühmter Corâncrklärer aus dem Ende des 2. Jahrhunderts d. H. (Anfang des 9. p. Chr.) Mohammed ben Merwân es-Suddî[7], erklärt die Ssabier bei el-Qorthobî[8] für eine Secte der Schriftbesitzer, was überhaupt nur von den Mendaïten gesagt werden kann. Dessgleichen sagt, bei demselben el-Qorthobî, ein berühmter Schüler Schâfe'îs, Abû-Ja'qûb Is'haq ben Râhaweihi — starb 238 d. H., 853 p. Chr.[9] — im Namen von zwei älteren Traditionslehrern, nämlich Is'hâq, der wahrscheinlich 132 d. H. (749 p. Chr.) starb, und Ibn el-Mondsir,

1) Ueber dieses Buch s. 'Hâg'î Chalfa V. p. 459 ff. Nr. 11628; vgl. unten Bd. II. Anmk. 30. zu Text Nr. XXXVIII.

2) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 563.

3) Ms. des Scheich Thantâwî in St. Pet., vgl. unten p. 247 u. ib. Anmk. 4.

4) Vgl. unten p. 272 u. ib. Anmk. 2.

5) Ms. des Scheich Thanthâwî, vgl. unten l. c.

6) S. unten Bd, II. p. 582 u. Anmk. 42 zu Text Nr. XXXVIII.

7) S. Catalog. Codd. orient. qui in Museo Britanico asservantur (ed. Curetou), pars II. London 1846. p. 62, Anmk. *h.* u. 'Hâg'î Chalfa, II. p. 363. Nr. 3286 u. vgl. unten Bd. II. Anmk. 30 zu Text Nr. XXXVII, wo das Nähere über diesen es-Suddî angegeben ist.

8) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 560.

9) S. en-Nawawî l. c. p. ٧٨ u. Ibn Challikân ed. Wüstenf. Nr. ٨٢٤ u. Slane l. c. I. p. 180 f.

einem Zeitgenossen Abû-'Hanîfahs[1], dass die Ssabier eine Classe der Schriftbesitzer seien und dass man daher das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere geniessen dürfe. — Es kann also auch hier nur von den Mendaïten die Rede sein.

So oft auch bisher von Ssabiern die Rede war, handelte es sich nur um eine Art derselben, nämlich um die Mendaïten, wie dies bei den eben angeführten Lehrern des Islâm mehr oder minder deutlich wahrzunehmen ist. Wir wollen nun aber noch einige ältere Traditionslehrer anführen, die vor el-Mâmûn lebten und in der That gleichfalls nur eine Classe von Ssabiern und zwar die Mendaïten kannten, in Betreff deren sie nur verschiedene Ansichten hegten; aber ihre Nachfolger, welche zu einer Zeit lebten, wo es schon zwei Arten von Ssabiern gab und welche jene entgegengesetzten Ansichten zu vereinigen suchten, verfielen zum Theil auf den Gedanken, dass der eine Lehrer an die eine Classe der Ssabier gedacht und der andere die zweite Art der Ssabier gemeint hätte. So meint der bekannte Traditionslehrer Abû-'Hanîfah — stammte ursprünglich aus Kûfah in der Nähe von Bassrah und starb 150 d. H., 767 p. Chr.[2] —, dass die Ssabier zu den Schriftbesitzern gehören, zwischen Judenthum und Christenthum stehen und Psalmen lesen, und dass es daher erlaubt sei, das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere zu geniessen und sich mit ihren Töchtern zu verheirathen. Dagegen sind seine beiden berühmten Schüler, Mohammed ben el-'Hasan — stammte ursprünglich aus Wâsith, wo gleichfalls viele Mendaïten wohnten und starb 189 d. H., 804-5 p. Chr.[3] — und der Qâdhî Abû-Jûsuf aus Kûfah — starb 192 d. H., 806 p. Chr.[4] —

1) S. unten Bd. II. Anmk. 32 zu Text Nr. XXXVII, wo das Nähere über diese beiden Traditionslehrer angegeben ist.

2) S. Ibn Qoteibah l. c. p. ٣٨٧ f., en-Nawawî l. c. p. ٩٩٧ — ٧٠٧, Ibn Challikân ed. Wüstenf. Nr. ٧٧٥ u. Abûlf. Ann. II. p. 25.

3) S. Ibn Qoteibah l. c. p. ٣٥١, en-Nawawî p. ١٠٣ ff., Ibn Chall. ed. Wüstenf. Nr. ٥٧٨ u. Slane l. c. II. p. 590 ff. u. Abûlf. Ann. II. p. 91.

4) S. Ibn Qoteibah l. c. Ibn Chall. ed, Wüstenf. Nr. ٨٣٦ u. vgl. en-Nawawî l. c. p. ٧٩٣.

ganz entgegengesetzter Ansicht und meinen, dass man das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere nicht essen und dass man sich auch mit ihren Töchtern nicht verheirathen dürfe. Die spätern 'Hanefiten, welche, ähnlich der Verfahrungsweise der Rabbinen, um jeden Preis die entgegengesetzten Ansichten ihrer alten Lehrer zu erklären und zu vereinigen suchten, fanden dazu zwei Auswege, einen richtigen und einen falschen. Die Einen nämlich meinten, dass jene Meinungsverschiedenheit von einer verschiedenen Auffassung des wahren Wesens der Ssabier herrühre, was auch richtig ist; dagegen suchten die Andern jene Meinungsverschiedenheit dadurch zu erklären, dass sie sagten, dass es zwei Arten von Ssabiern gäbe und dass Abû-'Hanîfah an die eine, seine Schüler dagegen an die andere dachten. So meint der 'Hanefite Mohammed ben Mohammed — starb 334 d. H., 945 p. Chr. — in seinem Buche el-Kâfî fî furû' el-'Hanefijah[1]: Abû-'Hanîfah glaubte, dass die Ssabier zu den Christen gehören, Psalmen lesen und einige Planeten so verehren, wie die Mohammedaner die Qiblah; seine Schüler dagegen betrachteten ihre Verehrung eines der Planeten als eine göttliche Anbetung derselben und sie stellten daher die Ssabier mit den Götzendienern in eine Categorie[2]. Ein anonymer Commentator[3], der spätestens i. J. 560 d. H. (1164 p. Chr.) schrieb[4], meint: Abû-'Hanîfah betrachte die Ssabier als solche, die zwischen Judenthum und Christenthum stehen und Psalmen lesen; seine Schüler dagegen sehen sie als Magier an, weil sie die Engel göttlich verehren und sie daher mit den Feueranbetern in einer Categorie ständen[5]. — Man sieht deutlich, dass hier nur von Mendaïten die Rede ist. — Auf eine ähnliche Weise, wie der erwähnte Mohammed ben Mohammed in dem Buche Kâfî, fassen jene Mei-

1) Ueber dieses Buch u. dessen Autor s. 'Hâǵî Chalfa, V. p. 22. Nr. 9274 u. vgl. unten Bd. II. Anmk. 65 zu Text Nr. XXXVIII.

2) Diese Stelle aus dem el-Kâfî ist citirt in dem فتاوى العلمگيرية, Bd. I. p. ٣٩٦ ed. Calcutta 1828–36; vgl. unten Bd. II. p. 588.

3) Ms. Lug. Bat. Nr. 84 (475).

4) S. über diese Angabe unten Bd. II. Anmk. 31 zu Text Nr. XXXVII.

5) S. unten Bd. II. p. 564.

nungsverschiedenheit, mit einigen unwesentlichen Variationen, auf: Ma'hmûd ben 'Obeidallah Borhân esch-Scharî'ah — lebte am Ende des 13. Jahrh. p. Chr.[1] — in seinem Commentar zur Hidâjah, genannt Kifâjah[2]; ferner Mohammed Akmal ed-Dîn el-Babertî — starb 786 d. H., 1384 p. Chr.[3] — in seinem Hidâjah-Commentar 'Inâjah[4]; Abû-Ja'lîja el-Anssarî — starb 926 (1519)[5] — in seinem el-Bahg'ah el-Wardîjah betitelten Commentar[6] zum 'Hâwi des Qazwînî[7]; Abd-er-Ra'hman Scheich-Zâdeh — starb 1078 (1667)[8] — in seinem Commentar zum Multeqa el-Ab'hur des Mohammed ben Ibrâhîm el-Halebî, genannt Mag'ma' el-Anhur[9]. Dagegen erklärt Abû-l-'Hasan 'Obeidallah el-Karchî — starb 340 d. H., 955 p. Chr.[10] — in dem Fetâwî des Qadhîchân[11], jene Meinungsverschiedenheit dadurch, indem er sagt: es gäbe zwei Arten von Ssabiern; die einen nämlich erkennen die Prophetie Jesu Christi an und lesen Psalmen, sie seien daher eine Art Christen; die andern dagegen läugnen die Prophetie und die geoffenbarten Schriften gänzlich und erzeigen der Sonne eine göttliche Verehrung; sie seien daher den Götzendienern gleich zu stellen. Der bekannte Zamachscharî — starb 538 d. H., 1143 p. Chr.[12] — geht in

1) S. unten Bd. II. Anmk. 7 zu Text Nr. XXXVIII.

2) Ed. Calcutta 1831–32. Bd. II. p. ٣٣ u. vgl. unten Bd. II. p. 572. u. ib. Anmk. 8. zu Text Nr. XXXVIII.

3) S. unten p. 264 f. u. ib. Anmk. 3.

4) Ed. Calcutta 1837. Bd. II. p. ١٨ f. vgl. unten Bd. II. p. 573 f.

5) Vgl. unten p. 272 u. ib. Anmk. 2.

6) Ms. des Scheich Thanthâwî, vgl. unten l. c.

7) Vgl. unten p. 247 u. ib. Anmk. 4. u. s. unten Bd. II. p. 582. u. ib. Anmk. 43 zu Text Nr. XXXVIII.

8) S. 'Hâģî Chalfa VI. p. 105.

9) Ed. Constantinopol. 1246 (1824). Bd. I. p. ١٩٥, vgl. unten Bd. II. p. 585 f.

10) S. مشترك des Jâqût, ed. Wüstenf. p. ٣٦٩ 'Hâģî Chalfa II. p. 558. u. V. p. 559. Nr. 11626. u. vgl. unten Bd. II. Anmk. 16 zu Text Nr. XXXVIII, wo das Nähere über el-Karchî angegeben ist.

11) Ed. Calcutta 1835. Bd. I. p. ٣١٥ f., vgl. unten Bd. II. p. 575 f.

12) S. Ibn Chall. ed. Wüstenf. Nr. ٧٣١, Abûlf. Ann. III. p. 488. 'Hâģî Chalfa V. p. 179 ff. Nr. 10646 u. vgl. unten Bd. II. Anmk. 19 zu Text Nr. XXXVII.

seinem Kesschâf[1] noch weiter und sagt geradezu, die beiden Schüler des Abû-'Hanîfah selbst hätten gesagt: es gäbe zwei Arten von Ssabiern und zwar solche, welche Psalmen lesen und die Engel göttlich verehren, und solche, welche keine Offenbarungsschrift lesen und die Sterne göttlich verehren und daher auch nicht zu den Schriftbesitzern gehören[2]. Diese Stelle war für uns lange ein Stein des Anstosses, weil wir uns nicht erklären konnten, wie die beiden Schüler Abû-'Hanîfah's, die länger als 25 Jahre vor el-Màmûn starben, von zwei Arten von Ssabiern sprechen konnten, da es zu ihrer Zeit nur eine Art derselben gab. Nachdem wir aber die eben angeführten und die gleich anzuführenden Stellen kennen gelernt hatten, ist uns der ganze Zusammenhang der Sache klar geworden und wir merkten, dass Zamachscharî das den Schülern Abû-'Hanîfah's selbst in den Mund legt, was erst spätere 'hanefitische Gesetzkundige zur Ausgleichung der entgegengesetzten Ansichten der Oberhäupter ihrer Secte erfunden hatten. Dass aber dieser Ausweg nur eine Erfindung der Spätern ist, beweist die Art und Weise, wie die zuerst erwähnten 'hanefitischen Gesetzkundigen jene Meinungsverschiedenheit ihrer Oberhäupter zu erklären suchten. Der Erklärung des el-Karchî und des Zamachscharî folgend stellten die 'hanefitischen Gesetzkundigen Borhân ed-Dîn el-Murgînânî — starb 593 d. H., 1196 p. Chr.[3] — in seiner Hidâjah[4] und Ibrâhîm ben Mo'hammed el-'Halebî — starb 956 d. H., 1549 p. Chr.[5] — in seinem Multeqa el-Ab'hûr[6] den Satz auf, dass es erlaubt sei, sich mit Ssabiern zu verschwä-

1) الكشاف عن حقايق التنزيل, Ms. Lugd. Bat. Nr. 75 (499) u. Ms. der öffentl. Bibl. zu St. Pet. Nr. XLIV. vgl. Dorn, Catal. des Mss. orient. St. Pet. 1852. p. 15 f.

2) S. unten Bd. II. p. 558.

3) S. 'Hâǵî Chalfa VI. p. 479. Nr. 14366. u. vgl. unten Bd. II. Anmk. 2 zu Text Nr. XXXVIII, wo Näheres über die Person dieses berühmten Gesetzkundigen angegeben ist.

4) Ed. Calcutta 1831–32. Bd. II. p. ٣٣, vgl. unten Bd. II. p. 571 f.

5) S. 'Hâǵî Chalfa III. p. 441, Nr. 6348, IV. p. 494. u. VI. p. 102, Nr. 12848. u. p. 484. vgl. unten Bd. II. Anmk. 50 zu Text Nr. XXXVIII.

6) Ed. Constantinop. 1258 (1836); vgl. unten Bd. II. p. 584.

gern, wenn sie sich zu der Religion eines Propheten bekennen und sich an eine geoffenbarte Schrift halten, unerlaubt sei dies aber, wenn sie die Planeten göttlich verehren und keine geoffenbarte Schrift besitzen. Mo'hammed Molâ Chosrew — starb 885 d. H., 1480 p. Chr.[1] — vermengt aus Mangel an Kritik die erste mit der zweiten Erklärungsweise jener Meinungsverschiedenheit unter einander; denn in seinem Gurer el-A'hkâm führt er den eben angeführten Satz an, in seinem Durer el-'Hukâm, dem Commentare zu jenem Buche dagegen[2], führt er die erste Erklärungsweise an[3].

Man sieht, dass alle bis jetzt hier angeführten Autoritäten, die sämmtlich vor dem Tode des Chalîfen el-Mâmûn lebten, die Ssabier mehr oder minder als Schriftbesitzer betrachteten und sie immer so characterisirten, dass man nicht umhin kann, in ihnen die Vorfahren der jetzigen Mendaïten zu erkennen; Keiner von diesen Allen sagt von ihnen, dass sie Götzendiener, dass sie absolut Heiden seien; Keiner von ihnen kennt Ssabier in Mesopotamien oder speciel in Harrân; Keiner von ihnen gebraucht den Ausdruck Ssabier und Ssabismus in dem Sinne von Heiden und Heidenthum, wie dies später so häufig der Fall war; endlich kennt Keiner von ihnen zwei Arten von Ssabiern und nur einige spätere Gesetzkundige, zu deren Zeit schon längst zwei Arten von Ssabiern existirten, glaubten aus Unwissenheit, dass schon ihre ersten Oberhäupter dieselben gekannt hätten. Ganz anders aber gestalten sich die Ansichten über die Ssabier nach dem Tode des Chalîfen el-Mâmûn.

Wir haben nach Abû Jûsuf el-Qâthî'î berichtet, wie eine Anzahl Harrânier am Ende des Lebens des Chalîfen el-Mâmûn den Namen Ssabier angenommen hat. Einige Jahre nach el-Mâmûn wird uns von der Geburt eines Ssabiers in Harrân be-

1) S. 'Hâǵi Chalfa I. p. 295, Nr. 730 u. p. 476 f. II. p. 445 f. III. p. 215, Nr. 4993. IV. p. 312, Nr. 8379. u. VI. p. 376, Nr. 13953; vgl. unten Bd. II. Anmk. 47 zu Text Nr. XXXVIII.

2) درر الحكام فى شرح غرر الاحكام, Ms. des Herrn Prof. Kasim-Bek in St. Petersburg, vgl. unten Bd. II. Anmk. 46 zu Text Nr. XXXVIII.

3) S. unten Bd. II. p. 583 f.

richtet, der einer der hervorragendsten Männer der Wissenschaft wurde und welcher, in Folge eines dogmatischen Streites mit seinen Glaubensgenossen, aus seinem Geburtsorte nach Bagdâd auswanderte und daselbst, wahrscheinlich zur Zeit des Chalifen el-Mo'tadhid — regierte vom Jahre 281-289 d. H., 894-901 p. Chr. — eine ssabische Gemeinde stiftete, die viele Jahrhunderte lang blühte. Dieser Mann war der als Arzt und Astronom am Hofe dieses Chalifen lebende berühmte Ssabier Th'abit ben Qorrah[1]. — In Antiochien existirten nach Mas'ûdî[2] und Schahrastânî[3] zu jener Zeit bedeutende Ruinen eines ehemaligen heidnischen Tempels der Griechen, der nach den Einen schon vom Kaiser Constantin und nach den Andern erst durch die Mohammedaner zerstört wurde. «Als der Chalif Mo'tadhid-billahi, berichtet Mas'ûdî, nach Antiochien ging, um den Châdîm Wassîf (Ibn Abî-esch-Schâg'[4]) vor sich zu fordern[5], sah» der erwähnte Th'âbit ben Qorrah «diesen Tempel, erzeigte demselben seine Verehrung» und lieferte die von Mas'ûdî mitgetheilte Beschreibung desselben[6]. Man sieht also, dass man am Hofe des Chalifen wohl wusste, dass der Ssabier Th'abit ein Heide war und desshalb erzählte man von ihm, dass er jenem Tempel seine

1) S. das Ausführl. darüber u. die Belege dafür unten Cap. XI. u. XIII. Nr. I.

2) مروج الذهب (die goldenen Wiesen), Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 505, *b.* Bd. I. fol. 240, *a.* Cap. 62. überschrieben: ذكر البيوت المعظمة عند اليونانيين

3) كتاب الملل والنحل, Book of religious and philosophical sects by Muhammad Al-Shahrastâni, ed. Cureton, Part II. Lond. 1846. p. ٣٨٣ u. in Haarbrückers Uebers. dieses Buches. II. p. 117.

4) Mas'ûdî nennt ihn l. c. blos وصيف الخادم, aber Bd. II. f. 260, *a.* u. f. 271, *b. f.* bezeichnet er ihn als General des Chalifen Mo'tadhid und nennt ihn an ersterer Stelle وصيف خادم ابن ابى الشاع, wofür an der zweiten Stelle الشاع steht. Im Târîch 'Aini, Ms. des As. Mus. in St. Petersb. N. 524, *b.* Bd. II. f. 748, *a.* heisst er الساج; vgl. Weil, Geschichte der Chalifen, II. p. 490.

5) Vgl. unten Bd. II. Anmk. 9 zu den Nachträgen.

6) S. unten Bd. II. p. 622 f.

Verehrung erwiesen hätte. Ausser der oben erwähnten Erzählung von der Annahme des Namens Ssabier von Seiten der Harrânier ist hier die erste Spur, wo ächt heidnische Ssabier in der Zeit des Islâm zum Vorschein kommen.

Von diesem Th'âbit ben Qorrah haben wir schon oben berichtet, dass er als Lobredner und Vertheidiger des Heidenthums auftrat und zu diesem Zwecke ein besonderes Werk schrieb[1].

Am Hofe eben dieses Chalifen lebte gleichfalls ein ausgezeichneter mohammedanischer Gelehrter, Namens A'hmed ben eth-Thajjib es-Serachsî — starb 286 d. H., 898 p. Chr. —, der eine Abhandlung über die Lehren der Ssabier nach seinem Lehrer, dem berühmten arabischen Philosophen und Polyhistor el-Kindî, schrieb[2], die von en-Nedîm im Fihrist el-'Ulûm[3], vielleicht vollständig, mitgetheilt ist[4]. Es lässt sich aber nicht genau angeben, ob diese ganze Abhandlung oder ob nur einzelne Theile derselben el-Kindî's Mittheilungen entnommen sind[5]. Gleichviel von wem aber auch einzelne Theile dieser Abhandlung herrühren mögen, — jedenfalls stossen wir in derselben auf Ssabier, die von den bis dahin bekannten total verschieden sind. Bei den Ssabiern des A'hmed ben eth-Thajjib steht ein Gott an der Spitze, der sich nur mit den wichtigen Dingen der Welt befasst und alles Uebrige den Wesen überlässt, welche er als Vermittler bei der Weltregierung eingesetzt hat. Diese sind zum Theil die Planeten, denen allein, und nicht dem höchsten Wesen, zu verschiedenen Zeiten Opfer dargebracht werden. Sie feiern verschiedene Feste, unter denen auch ein Geburtsfest der Mondgottheit vorkommt. Ihre Lehrer sind nicht El'hasai'h und Simeon, wie bei den Mendaïten, sondern Agathodaemon und Hermes, wie bei den Neuplatonikern, und sie bekennen sich, wie el-

1) S. oben p. 177 ff.

2) S. unten Bd. II. p. XII f. besonders ib. Anmk. 50.

3) Ms. der öffentl. Kaiserl. Bibl. in Wien, Nr. 187 u. 412; vgl. unten Bd. II. p. XVI–XXVIII, bes. ib. p. XXV f.

4) S. unten Bd. II. p. 3–14.

5) S. daselbst p. 3 den Anfang des §. 1. u. p. 13 den Anfang des §. 12. und vgl. das. p. 56, Anmk. 14.

Kindî behauptet, zu der Lehre einer Schrift des Letztern über die Einheit Gottes. In vielen metaphysischen und physischen Fragen huldigen sie den Lehren des Aristoteles und sprechen sich über einige religiöse Punkte auf eine Weise aus, die an mohammedanische Anschauungen erinnert. Eine eigenthümliche irreführende Erscheinung kommt in diesem Berichte vor, nämlich dass diese Ssabier sich Hanefiten, d. h. Rechtgläubige, oder Anhänger der Religion Abrahams, nennen. Man darf sich aber dadurch nicht irre leiten lassen; denn wir werden weiter unten sehen, dass die Ssabier viele falsche Mittel anwandten, um sich in den Augen der Mohammedaner als ein biblisches Volk zu legitimiren, und dass sie von einem späteren systematischen Mohammedaner gerade als Gegensatz zu den (an einen von Gott in fleischlicher Gestalt gesandten Propheten glaubenden und der Religion Abrahams folgenden) Hanefiten, hingestellt werden[1]. So skizzenhaft aber auch dieses von Ahmed ben eth-Thajjib uns überlieferte Gemälde von den Ssabiern ist, so muss man doch nach demselben vermuthen, dass diese eine Art neuplatonischer Heiden waren, denen die Wissenschaft der Griechen bekannt war. Kurz man sieht sogleich, dass hier ganz andere Ssabier zum Vorschein kommen, welche von den mit den Wissenschaften des Westens gar nicht vertrauten Mendaïten total verschieden sind.

Schärfer und klarer treten aber die Ssabier bei einem andern christlichen Schriftsteller hervor, der, wenn unsere Vermuthung richtig ist, am Ende des 3. Jahrhunderts der Heg. (im 1. Jahrzehnd des 10. Jahrh. p. Chr.) sein Werk geschrieben hat[2]. Abû-Jusuf Abscha'a el-Qathî'î schrieb ein Buch, betitelt: «Die Enthüllung der Lehren der Harrânier, in *unserer Zeit* Ssabier genannt». Hier treten uns wiederum urplötzlich im nördlichen Mesopotamien Ssabier entgegen und zwar solche, die eigentlich Harrânier heissen und erst zur Zeit des Verfassers

1) S. unten Cap. XII, wo wir von der Stellung der Harrânier den Mohammedanern gegenüber und von den Mitteln, welche erstere gebrauchten, um von letztern geduldet zu werden, handeln werden.

2) S. unten Bd. II. p. VII f.

Ssabier genannt wurden. In diesem Buche steht der dem Leser bekannte Bericht über die Annahme des Namens Ssabier von Seiten eines Theils der Bevölkerung in Harrân am Ende der Lebenszeit des Chalîfen el-Mâmûn. In diesem Berichte wird von denjenigen, welche eben den Namen Ssabier annahmen, gesagt, dass sie weder Juden, noch Christen, noch Magier, noch Mohammedaner, sondern Harrânier sind; letzteres ist hier offenbar eine Bezeichnung für eine religiöse Genossenschaft, da el-Mâmûn sie fragte: zu welchem der schutzverwandten Völker sie gehörten? und sie darauf antworteten, dass sie Harrânier wären. Sie gestehen fast el-Mâmûn, dass sie keine geoffenbarte Schrift besitzen und dass sie keinen Propheten anerkennen und er nennt sie desshalb «Götzendiener». In diesem Berichte kommt, so viel uns bekannt ist, zum ersten Mal die Erscheinung vor, dass Harrânier und Ssabier, Harrânismus und Ssabismus als synonyme Begriffe gebraucht wernen[1]. Schon aus dem Gesagten merkt man, dass diese Pseudossabier Heiden waren; denn da sie weder Christen, noch Juden, noch Mohammedaner, noch Magier waren, so müssen sie folglich Heiden gewesen sein. Aber derselbe Abû-Jûsuf theilt uns noch eine andere Nachricht über einen Orakel ertheilenden Menschenkopf dieser Harrânier mit, die uns über den wahren, d. h. ächt heidnischen Character derselben völlig aufklärt[2].

Wird die von Abû-Jûsuf mitgetheilte Nachricht über die Annahme des Namens Ssabier von Seiten der Harrânier, wie wir weiter unten sehen werden, nur noch von zwei andern mohammedanischen Schriftstellern direct bestätigt: so wird sie es indirect dadurch, dass von nun an vielfach harrânische Ssabier zum Vorschein kommen. So erwähnt, nach einer Notiz von Maqrîzî în seinem Kitâb el-Mawâïtz[3], der bekannte Uebersetzer

1) S. unten Bd. II. p. 14–19, wo dieser Bericht vollständig mitgetheilt ist, u. vgl. ebendas. die Anmkn. 112–139, p. 117–137.

2) S. unten Bd. II. p. 19–21. u. ebendas. die Anmkn. 140–151, p. 137–142.

3) Ms. des Inst. orient. in St. Petersb. u. Ms. des Scheich Thanthâwî, im Capitel überschrieben: تاريخ الاسكندرية.

nabathäischer Schriften Abû-Bekr Ibn Wa'hschîjah in der von ihm aus dem Nabathäischen im Jahre 291 d. H. (903 p. Chr.) — also zur Zeit des eben erwähnten Abû-Jûsuf —, theils übersetzten, theils bearbeiteten «*Agricultura Nabathaeorum*»[1], bei der Gelegenheit, wo er von Tammûz spricht, der «babylonischen und harrânischen Ssabier», von denen er berichtet, dass sie alle beide das Tammûz-Fest «bis auf unsere Tage feiern». Es kann nicht zweifelhaft sein, dass er hier mit den babylonischen Ssabiern die Mendaïten meint, welche gleichfalls das Tammûz-Fest feierten[2], und hier sind, so viel uns bekannt ist, zum ersten Mal neben den mendaïschen die harrânischen Ssabier erwähnt, wo sie also als zwei verschiedene religiöse Genossenschaften aufgeführt werden.

Abû-l-Qâsim 'Obeidallah ben A'hmed, bekannt unter dem Namen Ibn Chordâdbeh — starb 300 d. H., 912 p. Chr. — der Anfangs Director der Post und der Polizei in der Provinz Gebel war und nachher auf einem vertrauten Fusse mit dem Chalifen Mota'mid, gegen 880 p. Chr., stand[3], bemerkt in seiner Abhandlung über die wunderbaren Gebäude[4]: er habe in einem alten ssabischen Buche gelesen, dass die beiden grossen Pyramiden die Gräber des Agathodämon und Hermes wären; dass die Ssabier diese Beiden für grosse Propheten hielten und die Pyramiden als die Gräber der reinen Seelen, — d. h. nach

1) Ueber diese Bearbeitung, wie auch über Ibn Wa'hschîjah selbst werden wir weiter unten Buch II. Cap. I. B. ausführlich handeln.

2) S. unten Bd. II. p. 27. 207 f. 459 f., §. 12. u. p. 607 f.

3) S. Uylenbrock, dissertatio de Ibn Haukalo etc. p. 57; Sprenger, el-Mas'ûdi's hist. encyclop. I. p. 14. Lond. 1841; Reinaud, Géographie d'Aboulféda. Paris 1848. T. I. p. 57 ff. und vgl. 'Hâgi Chalfa II. p. 101 f., Nr. 286. V. p. 509, Nr. 11869. u. p. 511, Nr. 11873 f., wo er aber nicht عبد الله, sondern عبيد الله genannt wird, wie ihn auch Mas'ûdi nennt.

4) Nach einer Mittheilung von Langlès, in seiner Ausgabe d. Voyages en Egypte et Nubie par Norden. Paris 1798. T. III. p. 313, Anmk. 1; vgl. unten Bd. II. p. 604 f., wo diese Stelle nach einem Citat des Mas'ûdi bei Maqrîzi im Original mitgetheilt ist, ebendas. p. 528, §. 1. u. die Anmkn. zu diesen Stellen.

einer im Kitâb el-Tenbîh[1] gegebenen Erklärung: der Propheten —, betrachten. — Man sieht also, dass Ibn Chordâdbeh hier Ssabier kennt, welche mit den neuplatonischen Agathodämon und Hermes in Verbindung stehen und dass diese Ssabier von den Mendaïten verschieden sind.

Der Qâdhî Ibn-'Aischûn aus Harrân — starb nach dem Jahre 300 d. H., 912 p. Chr. —, den Mas'ûdî, in seinem Morûg eds-Dseheb[2], einen intelligenten und kenntnissreichen Mann nennt, schrieb eine lange Qassîdeh, in welcher er «von den Glaubenslehren der Harrânier, genannt Ssabier», handelt. In dieser Qassîdeh spricht er, nach Mas'ûdî, von einem Tempel derselben in Harrân, in welchem sie die Planeten anrufen und in welchem sich Götzenbilder befinden, ferner von den Mysterien dieser Götzenbilder, wie die Ssabier, während der mysteriösen Feier, ihre Kinder vor dieselben hinführen, wie endlich jene Götzenbilder, vermittelst eines angewandten Mechanismus, Stimmen und Worte von sich hören lassen, welche die Mysten in Angst und Schrecken versetzen u. dergl. Aehnliches[3]. — Wir stossen also hier wiederum auf Ssabier, die ihre Wohnsitze im nördlichen Mesopotamien, in Harrân hatten und daselbst auf ähnliche Weise Mysterien feierten, wie andere Heiden im Westen, und hier werden sie uns von einem Manne, der sie sicher kannte und dessen Glaubwürdigkeit zu bezweifeln man keine Ursache hat, wiederum als ganz entschiedene Heiden geschildert.

Ein anderer Schriftsteller, ein melkitischer Christ, Namens 'Hârîth' ben Senbâth aus Harrân, der, da ihn Mas'ûdî citirt, spätestens während der ersten Decennien des 10. Jahrhunderts lebte, schrieb gleichfalls über die harrânischen Ssabier, und schil-

---

1) Nach einer Mittheilung von Maqrîzî in seinem Kitâb el-Mawâïtz (Ms. des Inst. orient. in St. Petersb. u. des Scheich Thanthâwî), im Cap. überschrieben: ذكر الاهرامان وسبب بناء الهرمين العظيمين vgl. unten Bd. II. p. 604.

2) Ms. des asiat. Mus. in St. Petersb. Nr. 505, *b.*, des Inst. orient., Lug. Bat. Nr. 1730 (282) u. 1731 (127), Paris etc. vgl urten Bd. II. p. xv f.

3) S. unten Bd. II. p. 369 ff., vgl. ebendas. p. 332 ff., wo die Nachricht des Ibn 'Aischûn näher besprochen und erläutert wurde.

dert sie, nach Mas'ûdî, eben so wie der erwähnte Ibn 'Aischûn, als ächte Heiden, indem er von ihren Opfern, die sie von den Theilen gewisser Thiere darbringen, von den Räucherungen, die sie den Sternen zu Ehren räuchern und dergl. andern Dingen handelt[1].

Der als Philosoph und Arzt berühmte Abû-Bekr Mo'hammed ben Zakarijâ er-Râzî, der lange in Bagdâd lebte und 311 oder 320 d. H. (923 oder 932 p. Chr.) starb[2], schrieb ein Werk, in welchem er, wie Mas'ûdî sich ausdrückt, «von den Glaubensmeinungen der harrânischen Ssabier handelt, ausser denen unter den Ssabiern, die von jenen verschieden sind, nämlich die Kîmâriûn»[3]. — Wir haben schon oben nachgewiesen, dass unter den Kîmâriûn die Mendaïten zu verstehen sind. Es ist aber zweifelhaft, ob der letzte Theil des angeführten Satzes aus dem Werke er-Râzî's entnommen ist, oder ob er von Mas'ûdî selbst herrührt: jedenfalls kennt Ersterer Ssabier in Harrân.

Während der ersten Decennien des 4. Jahrhunderts d. Heg. (10 p. Chr.), zu welcher Zeit in Bagdâd viele gelehrte harrânische Ssabier bei Hof und im Umgang mit den Grossen des Reiches lebten[4], scheint der Wunsch die harrânischen Ssabier näher kennen zu lernen, unter den Mohammedanern rege geworden zu sein, und der Qâdhî Harûn ben Ibrahîm, welcher zu eben dieser Zeit das Richteramt in Harrân und dessen Amtsbezirken verwaltete, liess ein syrisches Buch, welches von den Glaubenslehren und den Gebeten der harrânischen Ssabier handelt, in's Arabische übersetzen, und machte sich ein Verdienst daraus, wie en-Nedîm im Fihrist el-'Ulûm berichtet, dieses Buch dem berühmten Vezîr des Chalifen el-Muqtadir-billahi, 'Alî ben 'Isa[5], der seinerseits mit dem Ssabier Sinân ben Th'abit, dem Arzt dieses Chalifen, auf einem vertrauten Fusse

1) S. unten Bd. II. p. x u. p. 368, §. 2.
2) S. Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte. Göttingen 1840. p. 40 ff.
3) S. unten Bd. II. p, 373 f.
4) S. unten Cap. XII f.
5) S. unten Bd. II. p. 365, Anmk. 412.

stand[1], zu verehren. Von diesem Buche heisst es auch bei en-Nedîm, dass es sehr verbreitet war und dass es alles die harrânischen Ssabier Betreffende darlege[2]. Dieser Sinân schrieb auch um diese Zeit in arabischer Sprache eine «*Explicatio de religione Ssabiorum*» und einen *Tractatus de divisione septem dierum hebdomadis secundum septem planetas*, und übersetzte eine Schrift seines Vaters, betitelt: *Liber de legibus Hermetis et de capitibus sacris et precibus Ssabiorum*, aus dem Syrischen ins Arabische[3]. Zu dieser Zeit scheinen überhaupt schon ziemlich viele Schriften über die harrânischen Ssabier existirt zu haben, wie es aus einer Aeusserung Mas'ûdî's in seinem Morûg eds-Dseheb, der 332 d. H. (943 p. Chr.) schrieb, hervorgeht[4].

Der Chalîf el-Qâhir, der seinen Leibarzt, den Ssabier Sinân ben Th'abit zur Annahme des Islâm durch Drohungen zwang[5], liess sich im Jahre 321 oder 322 (932-3)[6], nach en-Nawawî[7], el-Ma'hallî[8] und el-Anssârî[9], von dem Schâfe'îten Abû-Sa'îd el-Issthachrî ein Gutachten darüber geben: ob die Ssabier geduldet werden dürfen oder nicht, und dieser Rechtsgelehrte entschied sich dahin, dass sie ausgerottet werden müssen; denn der erwähnte Abû-Sa'îd, bemerkt el-Nawawî, erkannte, «dass sie von Juden und Christen verschieden wären und dass sie die Planeten göttlich verehrten».

Ein Mann, von dessen Leben wir nur das wissen, dass er ein Christ war und dass er — da er in einem 377 (987) verfassten Buche citirt wird —, spätestens während der ersten Hälfte

1) S. unten Cap. XII. u. XIII, Nr. II.

2) S. unten Bd. II. p. 52.

3) S. unten Bd. II. p. IV f.

4) S. unten l. c. p. 373, §. 7.

5) S. unten Cap. XIII, Nr. II.

6) In unsern Quellen ist nicht angegeben, zu welcher Zeit el-Qâhir dieses Gutachten einholen lies, aber dieser Chalîf regierte nur von 321–22.

7) L. c. p. ٧٢٥, vgl. unten Bd. II. p. 541.

8) In seinem شرح المنهاج, Ms. des Scheich Thanthâwî; vgl. unten Bd. II. p. 579.

9) In seiner البهجة الوردية, Ms. des Sch. Thanthâwî; vgl. unten Bd. II. p. 582.

des 4. (10.) Jahrhunderts gelebt hat, ist der Einzige unter den zahlreichen arabischen Schriftstellern, welcher uns ein grossartiges Gemälde von dem practisch religiösen Leben der Ssabier in Harrân entwirft und welcher dadurch uns allen Zweifel über den Character derselben benimmt. Dieser Mann ist der von en-Nedîm im Fihrist citirte christliche Schriftsteller Abû-Sa'îd Wahb ben Ibrahîm, welcher, wie es scheint, ein Werk über die practische Religion der harrânischen Ssabier schrieb. Wie er dieselben nennt, ersieht man nicht aus den erhaltenen Fragmenten seines Werkes; denn der Name Ssabier kommt daselbst gar nicht vor und nur an einer Stelle bedient er sich des Ausdrucks Harrânier, wo es aber nicht ausgemacht ist, ob dieses Wort von ihm oder von en-Nedîm, der ihn citirt, herrührt. Wahrscheinlich ist ersteres der Fall. Abû-Sa'îd spricht in den erhaltenen Fragmenten zuerst von der Eintheilung der 7 Wochentage nach den 7 Planeten, welche theils griechische, theils ächt-semitische Namen führen[1]. Er giebt uns dann einen in jeder Beziehung höchst merkwürdigen Kalender von den Fast- und Festtagen des ganzen Jahres, von den Opfern, welche an bestimmten Tagen eines jeden Monats verschiedenen, auch nicht-siderische Gottheitenn dargebracht wurden, und spricht von verschiedenen Wallfahrtsörtern in der Nähe von Harrân, wohin die Harrânier an verschiedenen Festtagen wallfahrteten. In dem Kalender macht er verschiedene Gottheiten namhaft, die theils schon aus den auf uns gekommenen Nachrichten bei griechischen und römischen Schriftstellern und bei den Kirchenvätern über den Cultus der syrischen Heiden der frühern Zeit bekannt sind, theils in denselben nicht vorkommen[2]. Einige dieser Gottheiten bezeichnet ein syrischer Kirchenvater, der 521 p. Chr. starb, ausdrücklich als zu seiner Zeit von den Heiden in Harrân verehrte Götter[3]. In jenem Kalender theilt uns 'Abû-Sa'îd viele ihrer ächt heidnischen Gebräuche mit, die bei verschiedenen Festen und bei verschiedenen Opferungen ausgeübt wurden. Zu-

1) S. unten Bd. II. p. 22; vgl. ib. die Anmkn. 153–159, p. 156–174.
2) S. l. c. p. 23–38. 3) S. unten Cap. X.

letzt giebt er uns noch eine gedrängte Skizze von der Mythologie der harrânischen Ssabier, die wir ebenfalls als die der syrischen Heiden wiedererkennen[1]. Diesem Bericht, der zuweilen sehr in's Einzelne geht und in denen auch viele syrische Ausdrücke vorkommen[2], sieht man es leicht an, dass er aus ganz authentischen Quellen, vielleicht gar aus den syrisch geschriebenen religiösen Schriften der Ssabier geschöpft wurde. Liest man unbefangen diesen unschätzbaren Bericht des 'Abû-Sa'îd, so kann gar kein Zweifel aufkommen, dass die harrânischen Ssabier nichts mehr und nichts weniger als Ueberreste der alten Heiden des Landes sind und dass alle übrigen spätern Nachrichten der Mohammedaner über die Ssabier zum Theil leere Faseleien sind zum Theil anders verstanden werden müssen, als sie bis jetzt aufgefasst wurden.

Haben wir nun bisher Ssabier und Ssabismus als Benennung für zwei religiöse Genossenschaften und deren Religionen kennen gelernt: so stossen wir mit Sicherheit[3] zuerst im Jahre 328 (940) auf einen Schriftsteller, welcher von jener Benennung einen viel ausgedehntern Gebrauch macht und Ssabier und Ssabismus als Bezeichnung für Heiden und Heidenthum überhaupt gebraucht, welche Bezeichnung von mohammedanischen Schriftstellern acceptirt und nach und allgemein gebraucht wurde.

Der als Arzt und Geschichtsschreiber berühmte melkitische Patriarch Eutychius, oder arabisch: Sa'îd ben Batrik — starb 328 (940)[4] — war als Christ und Kenner des Alterthums mehr befähigt als die Mohammedaner, das wahre Wesen der harrânischen Ssabier zu erfassen; er hielt sie auch für nichts anders als Heiden und ihre Religion war ihm nichts anders als Heidenthum. Zoroaster oder Bûdâsp — wie es wahrscheinlich bei

1) S. unten Bd. II. p. 39 f.; vgl. ebendas. die Anmkn. 332–45, p. 274–299.

2) S. oben Cap. VII. p. 160 u. ib. die Anmkn. 4–6.

3) Vgl. unten p. 212.

4) Ueber sein Leben s. Pococke's Vorrede zu seiner Ausgabe des Eutychius, Renaudot, hist. Patriarch. Alexand. p. 346 u. Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte p. 52, Nr. 102.

ihm heissen muss[1] —, welcher letzterer offenbar mit Buddha identisch ist, und der bei den Mohammedanern als heidnischer Religionslehrer bekannt ist[2], gilt bei ihm in seinem Netzm el-Gauher[3] als Stifter der Religion der Ssabier zur Zeit Na'hôr's. Nach Andern, meint er, wäre Jûnân ben Jeraqlius (Herakles) oder ben Merqûlius (Mercurius)[4] der Stifter der Religion der Ssabier gewesen, und die Griechen wären auch die ersten gewesen, welche sich zu dieser Lehre bekannt hätten. «Man sagt,» bemerkt er zuletzt, dass der Gründer der ssabischen Religion einer von denen war, welche den Thurm zu Babylon erbaut haben». Auf eine ähnliche Weise wie Eutychius spricht sich der fast gleichzeitige Lexicograph Suidas — um 970 — überhaupt aus. Er sagt nämlich, durch die Verehrung der Verstorbenen sei die Idololatrie bei allen Völkern entstanden, vorzugsweise sei dieselbe in Griechenland eingedrungen. «Die Griechen, bemerkt er ferner, haben diesen Irrthum angenommen, indem sie den Giganten Hellen verehrten, der von Japhet abstammt, und auch einer von denen war, welche den Thurm gebaut haben, wegen dessen Erbauung die Sprachen der Menschen verwirrt wurden[5]. Fast wörtlich dasselbe sagt auch Joannes Antiochenus, der wahrscheinlich in der Mitte des 7. Jahrh. gelebt und der hier dem Suidas wohl als Quelle gedient hat[6]. Man sieht offenbar, dass Suidas und Eutychius dasselbe berichten und dennoch gebraucht dieser den Ausdruck Ssabismus, wo jener von Idololatrie spricht, woraus hervorgeht, dass diese beiden Wörter

1) Vgl. unten Bd. II. Anmk. 2 zu Text Nr. XII. u. Anmk. 2. zu Text Nr. XIII.

2) S. unten Buch II. Cap. X. 3) Bd. I. p. 62, vgl. unten Bd. II. p. 507, §. 1.

4) Vgl. unten Bd. II. Anmk. 5. zu Text Nr. XIII. — Die Griechen überhaupt werden von den Mohammedanern Jûnân genannt.

5) Suidas, Lexicon s. v. Σερούχ . . . ἐντεῦθεν διέδραμεν ἡ τοιαύτη δόξα εἰς τὰ πλεῖστα τῶν ἐθνῶν γένη, μάλιστα δὲ ἐν Ἑλλάδι. ἤδη γὰρ ἦσαν οὗτοι τὴν τοιαύτην πλάνην ἀναδεξάμενοι, καὶ τιμήσαντες Ἕλληνα τὸν Γίγαντα, τὸν ἀπὸ τῆς φυλῆς τοῦ Ἰάφεθ καταγόμενον, καὶ τῆς πυργοποΐας κοινωνὸν γενόμενον, δι' ἣν ἐμερίσθησαν αἱ γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων.

6) S. Fragm. hist. Graec. T. IV. p. 545 f. u. vgl. ib. p. 536; vgl. auch Epiph. adv. Heraes. p. 7 f. u. p. 1061, ed. Col. 1682, Cedren. p. 81 f.; Malalas p. 53 u. Chron. Pasch. p. 97 ed. Bonn.

bei Eutychius identische Begriffe sind. Das Gesagte weist schon darauf hin, dass jener Historiker unter Ssabismus durchaus nicht den Sterndienst allein versteht; aber aus einer andern Stelle seines erwähnten Werkes geht dies um so deutlicher hervor. Er sagt nämlich[1] von den Bewohnern von Nazianz in Kleinasien, zur Zeit des Gregorius Nazianzenus, dass sie alle Ssabier gewesen wären; damit wollte er aber sicher nicht sagen, dass sie Sterndiener waren, sondern er wollte sie dadurch einfach als Heiden bezeichnen. Aber noch mehr: er erzählt ferner, dass Gregorius gegen die ihn verspottenden Nazianzener eine Rede aufsetzte, «in welcher er die Religion der Ssabier angriff und denselben ihre Schande nachwies». Eutychius führt den Anfang dieser Rede an und man sieht, dass er damit die 39. Rede des Gregorius gemeint hat. In dem griechischen Texte derselben, die gegen die Religion der Ssabier gerichtet sein soll, kommt kein Wort von Sterndienst vor, sondern er spricht zuerst von Jupiter, wie dieser seinem Vater entflohen sei; dann von den Corybanten der Rhea in Phrygien, von der Ceres, von Bacchus, von den Mysterien der Venus, von der Diana, von den Orgien der Thracier, von den Sacren der Mithra, von Osiris und Isis. Bei Erwähnung der Chaldäer tritt er blos gegen die Astrologie derselben auf[2]. Aus allen diesen Mittheilungen geht deutlich hervor, dass bei Eutychius Ssabismus und Heidenthum überhaupt identische Begriffe sind und dass er unter ersterm durchaus nicht blos Sterndienst versteht. — Eutychius theilt[3] auch eine Nachricht von der uralten Verehrung des Gottes Sîn in Harrân mit; wir werden weiter unten nachweisen, dass dieser Gott mit dem Deus Lunus, von dessen Verehrung in Harrân zur Zeit der Cäsaren die römischen Schriftsteller Manches erzählen, identisch ist, und dass dieser Gott auch nach Andern von den Ssabiern daselbst hochverehrt wurde[4].

1) L. c. Bd. II. p. 482 f., vgl. unten Bd. II. p. 508, §. 3.

2) S. Gregor. Nazianz. op. omn. T. I. p. 677, ed. Paris.

3) L. c. Bd. I. p. 72; vgl. unten Bd. II. p. 507 f., §. 2.

4) S. unten Cap. X. u. Bd. II. p. 22. 24. 37. 156 f., u. die Anmkn. 154. p. 156 ff. 163, p. 183 f.

Mas'ûdî, der bekannte Historiker und Polygraph, der auf seinen weiten Reisen besonders auch die Gelehrten anderer Confessionen aufsuchte und mit ihnen über Gegenstände der Religion sprach und disputirte[1], war auch i. J. 332 (943) in Harrân und unterhielt sich daselbt mit gebildeten Ssabiern über deren Religion[2]. Diese Ssabier scheinen aber Mas'ûdî einigermaasen irre geleitet zu haben, und er spricht sich daher in seinem 345 (956-7) verfassten Kitâb et-Tenbîh über die Harrânier und den Ssabismus überhaupt anders aus als in seinem 332 (943) verfassten Morûg eds-Dseheb. Mas'ûdî weiss hier schon, dass es zwei Arten von Ssabiern giebt, von denen er die Einen harrânische Ssabier und die Andern Kîmâriûn nennt. Er sagt auch ausdrücklich, dass diese sich von jenen hinsichtlich ihrer Religion[3] unterscheiden, und giebt so genau die Wohnsitze der letztern an, dass man sogleich in ihnen die Vorfahren der jetzigen Mendaïten erkennt[4]. Ssabier und Ssabismus sind ihm hier noch nicht entschieden identisch mit Heiden und Heidenthum überhaupt, sondern er scheint unter ersteren eine gewisse Classe von Heiden und unter letzteren eine gewisse Art von Heidenthum zu verstehen; doch sind seine Andeutungen darüber nicht klar genug und zum Theil widersprechend. Im 21. Capitel des Morug' eds-Dseheb nämlich, da wo Mas'ûdî von der alten Geschichte Persiens handelt, bemerkt er, dass zur Zeit des altpersischen Königs Thahmûrath ein Mann, Namens Bûdâsp, aufgetreten sei, welcher die Religion der Ssabier gestiftet[5] und gelehrt hätte, dass die Sterne die Lenker und Leiter aller Dinge wären, dass durch ihre Conjunctionen und Stellungen dies und

1) S. Sylv. de Sacy in den Notices et Extraits des manuscrits de la Bibl. Impér. Paris 1810. Tome VIII. p. 167. u. vgl. Quatremère, Journ. As. Ser. III. Bd. 7. 1839. p. 7 f.

2) S. unten Bd. II. p. 372, §. 6. u. p, 375, §. 8.

3) Vgl. unten Bd. II. Anmk. 56 zu Text Nr. II.

4) S. unten Bd. II. p. 373 f., §. 7. p. 376, §. 10. u. p. 377, §. 12. u. vgl. p. 378, §. 13.

5) S. unten Bd. II. p. 376, §. 10.

jenes bewirkt werde u. s. w.[1]. Von diesem Bûdâsp berichtet er im 61. Capitel dieses Buches[2]: er stamme aus Indien, sei nach Sind, Seg'estân und Zabulistân gewandert, dann sei er wieder nach Sind und nach Kermân gegangen, bis er zuletzt nach Persien kam, überall sich für einen Propheten ausgebend und behauptend, dass er ein Gesandter Gottes und ein Vermittler zwischen diesem und dessen Geschöpfen sei. Dieses sei nach dem Einen am Anfange der Regierung des persischen Königs Thahmûrath', nach Andern aber, zur Zeit des Königs 'Gemschîd geschehen. Bûdâsp, bemerkt Mas'ûdî zuletzt, sei der Erste gewesen, welcher die Glaubenslehren der Ssabier «zum Vorschein brachte»[3]. In demselben Capitel theilt Mas'ûdî folgende Ansicht

1) Ms. des As. Mus. in St. Pet. Nr. 505, *b*. Bd. I. Cap. 21. überschrieben:

في ذكر ملوك الفرس الاول وسيرها, f. 93, *a*.

2) L. c. f. 238, *b*. Dieses Capitel ist überschrieben:

ذكر البيوت المعظمة والهياكل المشرفة

3) L. c. خرج من (*a*) هنديا وكان بوداسف بارض الهند حتى ظهر ..... ثم صار الى بلاد سجستان وبلاد زابلستان .... (*b*) السند الى الهند ارض ثم دخل السند ثم الى كرمان متنبيا وزعم انه رسول الله وانه واسطة بين الله وبين خلقه واتى ارض فارس وذلك فى اول ظهور ملك طهمورث (*c*) ملك فارس وقيل فى [ايام] ملك جمشيد (*d*) وهو اول من اظهر مذاهب (*e*) الصابية على حسب ما قدمنا فيما سلف من هذا الكتاب

Die verschiedenen Lesarten des Namens Bûdâsp werden wir weiter unten Buch II. Cap. X. angeben. Die übrigen var. lect. sind folgende: (*a*) Cod. Inst. orient. A. وكان بوداسف هنديا, Cod. B. وقد كان بوداسف خرج. — (*b*) Cod. Inst. or. A. السند الى الهند. — (*c*) Cod. Mus. As. فى اوائل ملك طمورث, Cod. Inst. or. A. فى اول ملك طمورث. — (*d*) Cod. Mus. As. فى ذلك حمرسند, Cod. Inst. orient. A. حسم, B. خمشيد. — (*e*) Cod. Inst. or. B. دين; vgl. Not. et Extr. Bd. I. p. 20, wo diese Stelle des Mas'ûdî von de Guinges nach den Pariser Codd. mit manchen Varianten in einer Uebersetzung mitgetheilt ist.

über das Entstehen und die Fortbildung des Heidenthums bei den Indern, Chinesen u. dgl. andern Völkern[1] mit: man verehrte zuerst, meint er, Gott und die Engel, die in verschiedenen Bildern und Formen dargestellt wurden. Die Weisen aber, so fährt er fort, hätten gelehrt, dass die Himmelssphären und die Gestirne die Gott am nächsten stehenden Körper wären und dass Alles in der Welt durch sie entstände und geleitet würde; man verehrte sie daher und brachte ihnen Opfer dar. So sei es lange Zeit geblieben. Nachdem man aber eingesehen hätte, dass die Sterne am Tage und auch sonst bei Nacht manchmal unsichtbar wären, hätten die Weisen verordnet, einem jeden Gestirn der Gestalt desselben entsprechende Bilder und Statuen zu errichten und denselben solche Opfer darzubringen, welche auf das verehrte Gestirn Bezug hätten. Die beim Bilde des einen Gestirns angewandte Form konnte, so berichtet er ferner, nicht bei dem eines andern gebraucht und die dem einem Planeten dargebrachten Opfer konnten nicht einem andern geopfert werden. Für diese Bilder habe man Tempel errichtet, welche die Namen der Planeten, denen sie geweiht waren, führten. Nachher habe man die Götzenbilder selbst als Vermittler zwischen Gott und den Menschen verehrt und man glaubte, dass man sich durch jene diesem nähern könnte[2]. Auf diese Weise, bemerkt Mas'ûdî zuletzt, sei der Sterndienst entstanden, bis Bûdâsp erschienen ist, der mit einer neuen Lehre in Bezug auf die Enthaltsamkeit und die Seele auftrat «und die Anbetung der Götzenbilder und die Verehrung derselben bei den Menschen erneuert hat»[3]. In wie fern Bûdâsp nach dem Gesagten, Gründer oder Erneuerer der Religion der Ssabier war, lässt sich schwerlich angeben; jedenfalls möchte man daraus schliessen, dass Mas'ûdî unter Ssabismus die auf Sterndienst sich basirende Idololatrie versteht. Mas'ûdî spricht in der That nach der Qassîdeh des oben erwähnten Ibn 'Aischûn von Götzenbildern der Ssabier,

1) وغيرهم من الطوايف; l. c. fol. 237, *a*. ff.

2) Vgl. Bd. II. p. 398 ff. u. 488 ff., wo dies als Lehre der Ssabier angegeben wird.

3) وجدد بوداسف عند الناس عبادة الأصنام والسجود لها.

die zum Behuf der Nachbildung der himmlischen Körper gemacht wurden[1]. Eben so sagt auch Mas'ûdî im 8. Capitel[2], dass die harrânischen Ssabier die Priesterschaft bei ihren Tempeln nach der Ordnung der 9 Sphären eingetheilt hätten. Aber im 64. Capitel bemerkt er, dass die harrânischen Ssabier — womit er aber nicht direct die Ssabier seiner Zeit in Harrân meint, sondern nur den Gegensatz zu den kîmârischen oder mendaïschen Ssabiern bezeichnen will — den intellectuellen Substanzen und den Planeten Tempel erbaut hätten. Zu erstern gehören: der Tempel der ersten Ursache, der der Vernunft, der der Weltordnung, der der Nothwendigkeit[3] und der der Seele; zu letztern rechnet er die Tempel der sieben Planeten[4]. Demnach gehört also auch die Personification und Verehrung abstracter Wesen, die keine siderische Bedeutung haben, gleichfalls zum Ssabismus. Eben so sagt Mas'ûdî im 28. Capitel[5] von den alten Bewohnern Spaniens, dass sie nach den Einen sich zur Religion der Magier bekannten, dass sie aber nach den Andern «den Glaubenslehren der Ssabier und dergleichen anderen Götzendiener zugethan waren»[6]. Er scheint also hier Ssabismus und Götzendienst überhaupt zu identificiren; dennoch bedient sich Mas'ûdî da, wo er von den römischen Kaisern spricht, welche dem Heidenthum zugethan und dem Christenthum abgeneigt waren, immer der Ausdrücke: «er verehrte die Bilder, die Götzen, die Idole», vom Kaiser Julian sagte er: «und er kehrte zum Götzendienst zurück»[7]; er sagt aber nirgends, dass dieser

1) S. unten Bd. II. p. 369 f.

2) Ueberschrieben: في ذكر الارض والبحار ومبادى الانهار; s. unten l. c. p. 375, §. 9.

3) S. unten Bd. II. Anmk. 8. zu Text Nr. II., Anmk. 9 zu Text Nr. III. u. Anmk. 136. zu Text Nr. IV.

4) S. unten Bd. II. p. 367. u. vgl. das. p. 381. u. p. 446, §. 36.

5) Ueberschrieben: في ذكر ملوك الروم المنتصرة.

6) S. unten Bd. II. p. 377, §. 11.

7) Ms. des As. Mus. in St. Pet. Nr. 505, *b*. Bd. I. fol. 128 u. fol. 131 *a*.

oder jener Kaiser dem Ssabismus zugethan gewesen sei, auch nicht, dass Julian zum Ssabismus zurückgekehrt sei, wie er selbst dies in einem spätern Werke thut[1] und wie es sehr viele mohammedanische Schriftsteller der spätern Zeit gewöhnlich thaten[2]. Mas'ûdî scheint also jedenfalls geglaubt zu haben, dass es zwei Arten von Heidenthum gab, von denen nur die eine Ssabismus sei. Diese Vermuthung lässt sich auf folgende Weise begründen. Bei den Kirchenvätern, wie auch bei den Byzantinern, herrschte eine doppelte Ansicht vom Ursprunge des Heidenthums; die eine war die euhemerische und die andere die siderische. Die Einen nämlich glaubten, dass die Götter aller Völker nur vergötterte Menschen wären, deren Bilder verehrt wurden; die Andern dagegen meinten, dass die Götter Astralkräfte repräsentirten und Personificationen von gewissen Naturkräften und Erscheinungen wären. Diese beiden Ansichten sind wahrscheinlich zu den syrischen Christen übergegangen, die sie den Mohammedanern mittheilten, welche ihre Kenntniss vom griechischen und römischen Alterthum überhaupt jenen zu verdanken haben. Bei den Mohammedanern, wie auch bei den arabisch schreibenden christlichen Historikern, finden sich in der That diese beiden Ansichten über den Ursprung des Heidenthums; denn die Einen sagen: die Idole wären die Bilder von geliebten oder sonst berühmten Verstorbenen, die mit der Zeit göttlich verehrt wurden[3]. Die Andern dagegen sprechen sich darüber auf eine ähnliche Weise aus, wie oben Mas'ûdî. Mit der Zeit haben aber bei den Mohammedanern diese beiden Ansichten zu der Meinung Veranlassung gegeben, dass es zwei Arten von Heidenthum gegeben hätte, nämlich eine Apotheose von Verstorbenen und eine Verehrung der Astralkräfte und der intellectuellen Wesen, der Repräsentanten gewisser höheren Erscheinungen in der Natur und der Weltordnung. Diese letztere Art von Heidenthum scheint Mas'ûdî und viele andere mohammedanische

1) S. unten p. 213 u. Bd. II. p. 378, §. 13. u. 14.

2) S. dieses Capitel weiter unten.

3) S. Hamzae Issfah. Ann. ed. Gottwaldt. Leipzig 1844 u. 1848. p. ٣٠ u. p. 20 f., u. vgl. unten Bd. II. p. 405. 505. u. Anmk. 145. zu Text Nr. III.

Schriftsteller, die unter Ssabismus noch nicht jede Art von Heidenthum verstanden, mit dem Begriff Ssabismus gemeint zu haben.

In dem 18. Capitel des Morûg' eds-Dseheb[1], in welchem Mas'ûdî eine Liste von 42 altbabylonischen Königen mittheilt[2], sagt er von dem 3. Könige vor Nebûkadnessar, dem 33. der Liste, den er Sch.f.l.s oder H.n.q.l.s.[3] nennt, dass er Krieg geführt hätte «mit Einem der ssabischen Könige», und bemerkt, dass dieses in dem Buche et-Târîch el-Qâdîm so berichtet sei[4]. Wer der Verfasser dieses Târîchs sei, ist mir unbekannt; jedenfalls hat er, da er von Mas'ûdî citirt wird, nicht später als am Anfange des 10. Jahrhunderts gelebt, und man hätte also Ursache zu glauben, dass der Name Ssabier schon vor Mas'ûdî und vor Eutychius eine erweiterte Bedeutung erlangt hatte, wenn nicht Mas'ûdî vielleicht hier den Ausdruck seines Originals geändert und «ssabische» statt «heidnische» gesetzt hat.

Was speciell die Ssabier in Harrân anbetrifft, so lernte sie Mas'ûdî bei seinem Aufenthalte daselbst in Folge persönlicher Unterredungen, die er mit ihnen über Gegenstände ihrer Religion anknüpfte, kennen und bekam von ihnen — weil sie ihren wahren Character weder offenbaren wollten, noch durften — manche schiefe Ansicht. Harrânier und Ssabier sind bei ihm identisch. Er wusste wohl, dass sie Heiden waren und Götzenbilder verehrten, dennoch liess er sich von ihnen einreden, dass einer ihrer Tempel der des Azar (Tara'h), des Vaters Abraham's wäre, obgleich er selbst nach Ibn 'Aischûn von diesem Tempel berichtet, dass in demselben Götzenbilder standen und Mysterien gefeiert wurden. Eben so liess er sich von ihnen manche Fabel über Tara'h und dessen Sohn, den Patriarchen Abraham, aufbinden[5], der sie, als

1) Ueberschrieben: فى ذكر ملوك بابل وهم ملوك النبط وغيرهم المعروفين بالكلدانيين

2) Ueber diese Königsliste vgl. unten Bd. II. Anmk. 2 zu den Nachträgen.

3) Cod. Ms. As. hat شغلس u. Cod. B. des Inst. or. هنقلس.

4) S. unten Bd. II. p. 621.

5) S. unten Bd. II. p. 369 f.

ächte Heiden, eigentlich gar nichts anging. Weil er aber unter ihnen viele philosophisch gebildete Männer fand, erklärte er sie im 8. Capitel mit Recht für eclectische Philosophen, was er auch im 64. Capitel wiederholt, wo er aber auch die bedeutungsvolle Bemerkung macht, dass die Masse unter ihnen sich hinsichtlich ihrer Glaubenslehren von ihren Gelehrten unterscheidet und dass er sie in so fern als Philosophen betrachte, in wie fern sie Griechen seien[1]. Dass Mas'ûdî sie für Griechen ausgiebt, rührt wahrscheinlich daher, weil es unter den Ssabiern, wie früher bemerkt wurde, viele Familien gab, bei denen ein Bewusstsein ihres halbgriechischen Ursprungs sich erhalten hatte[2], zum Theil auch daher, weil es vor und zu seiner Zeit viele Ssabier gab, die sehr gut griechisch verstanden und sich durch ihre Uebersetzungen griechischer Werke besonders auszeichneten[3].

Dreizehn Jahre später gab Mas'ûdî zum zweiten Mal den Kitâb et-Tenbîh[4] heraus. In dieser zweiten Ausgabe ist der Begriff Ssabismus schon erweitert, wie er überhaupt daselbst klarere Ansichten darüber entwickelt zu haben scheint. In diesem Werke spricht er, nach einer Mittheilung de Sacy's[5], von den verschiedenen Classen der römischen Kaiser «*tant Païens, qui sont les Ssabiens*, que Chrétiens etc.» Von dem römischen Kaiser Philippus bemerkt er: «Il invita les hommes à embrasser le christianisme, *et il abandonna la religion Ssabienne, qu'il professait auparavant*»[6]. An einer anderen Stelle dieses Buches[7] zählt er vier verschiedene Classen von Ssabiern auf:

1) die chaldäischen oder babylonischen Ssabier; darunter versteht er, wie es aus der kurzen Beschreibung derselben hervorgeht, die Mendaïten.

1) S. unten Bd. II. p. 371 f., §. 5. u. p. 375 f., §. 9.

2) S. das vorige Capitel p. 161 f. u. vgl. unten Cap. X. f., Bd. II. p. 45 u. p. 309, Anmk. 371.

3) S. unten Cap. XIII.

4) Vgl. Not. et Ext. Bd. VIII. p. 133.

5) L. c. p. 139; vgl. unten Bd. II. p. 378, §. 13.

6) L. c. p. 171; unten l. c. p. 378, §. 14.

7) L. c. p. 177; unten l. c. p. 378, §. 15.

2) Die Samanen (Buddhisten), welche die Ssabier von China und dergleichen sind, welche den Lehren des Bawâdasp oder Bûdâsp (Buddha) folgen;
3) die Masse der Griechen;
4) die ägyptischen Ssabier, «deren Ueberreste sich jetzt in Harrân befinden», die nach dem Süden zu gewandt beten, sich des Genusses verschiedener Speisen enthalten, welche die griechischen Ssabier essen, und die Agathodämon, Hermes, Homer, Aratus und dergleichen Andere für ihre Propheten ansehen.

Mas'ûdî scheint also dem Begriff Ssabismus eine erweiterte Bedeutung gegeben zu haben, indem er hier Griechen, Römer, Buddhisten und Aegypter zu den Ssabiern rechnet, während er im Morûg eds-Dseheb von den römischen Kaisern schlechthin sagt: «sie verehrten Götzenbilder und Idole». Ueber die harrânischen Ssabier scheint er auch richtigere Ansichten erlangt und bemerkt zu haben, dass ihr Heidenthum von dem der alten Griechen, die im gewöhnlichen Leben keine Speisegesetze hatten, verschieden sei. Als Ueberreste der Aegypter betrachtete er sie vielleicht entweder desshalb, weil sie eben so erlaubte und verbotene Speise hatten, wie diese [1], oder weil es aller Wahrscheinlichkeit nach zur Zeit Mas'ûdî's in Aegypten noch Ueberreste der alten Heiden gab, deren Cultus einige Aehnlichkeit mit dem der Ssabier in Harrân hatte, was schon oben bemerkt wurde [2].

Auch im Morûg eds-Dseheb tritt uns wiederum die Erscheinung entgegen, dass die harrânischen Ssabier sich bestrebten, sich irgenwie mit biblischen Personen in Verbindung zu setzen. So behaupteten sie von einem ihrer Tempel, dass er der des Azar (Tara'h), des Vaters des Patriarchen Abraham, sei und wussten von diesen beiden manche Fabel zu erzählen [3]. Eben so sagten sie ihm, dass ihr angeblicher Religionsstifter Hermes mit

1) S. unten Bd. II. p. 9, §. 7. u. die Anmkn. 73–81, p. 102–113.
2) S. dieses Cap. weiter unten u. Cap. XI. u. vgl. oben p. 161 f.
3) S. unten Bd. II. p. 369, §. 3.

dem Enoch identisch wäre[1], den die Mohammedaner mit den von ihnen als Propheten gefeierten Idrîs identificiren. Die Ssabier hatten allerdings Ursache dies zu thun, denn etwa 12 Jahre früher, ehe sie dies Mas'ûdî einzureden suchten, wurden sie, wie bemerkt, vom Chalifen el-Qâhir eben desshalb verfolgt, weil sie kein biblisches Volk wären; sie suchten daher irgendwie ihre Religion mit der Bibel in Beziehung zu bringen, wie wir dies am Ende des 2. Buches näher nachweisen werden.

Wir haben schon oben[2] angeführt, dass der 'hanefitische Gesetzkundige Abû-l-'Hasan Obeidallah el-Karchî — starb 340 d. H., 951 p. Chr. — zwei Arten von Ssabiern kennt, die er so characterisirt, dass man in ihnen die Mendaïten und die harrânischen Ssabier erkennt.

Der Geograph Abû-Is'haq el-Issthachrî, der gegen 340 d. H. (951 p. Chr.) sein Kitâb el-Aqâlim schrieb[3], giebt, wie Mas'ûdî, dem Begriffe Ssabismus eine erweiterte Bedeutung und versteht darunter nicht blos Mendaïsmus und Harrânismus; jedoch ist bei ihm der Ssabismus noch nicht mit dem Heidenthum überhaupt identisch. Er meint nämlich in dem erwähnten Buche: die Mauern und die Kuppel über den Mi'hrâb der grossen Moschee zu Damascus rühren von den Ssabiern her; dieser Tempel, meint er ferner, wäre dann in die Hände der Griechen gerathen, welche daselbst ihren Cultus ausübten, und nachher hätten ihn die Juden und die Könige der Götzendiener erhalten, zu welcher Zeit Johannes der Täufer getödtet wurde, dessen Kopf auf einem der Thore dieses Tempels aufgestellt worden wäre[4]. — Man sieht daraus, dass er auch die alten Syrer, die ursprünglichen Bewohner von Damascus für Ssabier ansah, dass

1) S. unten l. c. p. 621, §. 1.

2) Pag. 192.

3) Ueber dieses Buch, wie über dessen Verfasser s. Möllers Einleitung zum Liber climatum, auctore... vulgo el-Isthachr.. etc. Gothae 1839.; das Buch der Länder von Scheich Ebu Ishak el-Farsi el-Isztachri, übers. von Mordtmann (in den Schriften der Akad. zu Ham, Heft II. Hamburg 1843), Einl. p. x, u. Reinaud, Géogr. d'Aboulféda T. I. p. 81 ff.

4) Bei Mordtmann l. c. p. 36; s. unten Bd. II. p. 546, §. 1.

er jedoch die Griechen nicht für solche ausgab und auch die römischen Kaiser «Könige der Götzendiener» nannt. — Harrân nennt er «eine Stadt der Ssabier» und er weiss, dass die Ssabier daselbst 17 Tempeldiener und ein von ihnen hochverehrtes Bethaus hätten, welches letztere von Abraham herrühren soll[1]. — Hier sehen wir wieder auf welche Weise die Ssabier in Harrân sich vor den Mohammedanern gewissermassen als biblisches Volk zu legitimiren suchten.

Ganz dasselbe berichtet bei Abû-l-Fedâ[2] der gleichzeitige Geograph Ibn-'Haukal[3], der hier wahrscheinlich dem Issthachrî als Quelle diente[4], von Harrân und den Ssabiern daselbst, und in der von Ouseley dem Ibn-'Haukal zugeschriebenen Geographie[5] ist noch hinzugefügt, dass die Ssabier nach jenem Tempel wallfahrten. — Ibn-'Haukal scheint übrigens unter Ssabiern nur Harrânier und nicht Mendaïten verstanden zu haben; denn er meint, dass es in Persien keine Ssabier gäbe[6], während bekanntlich die Mendaïten zu seiner Zeit längst in Persien lebten.

Der Historiker Hamzah Issfahânî, der 350 d. H. (961) schrieb[7], kennt gleichfalls zwei Arten von Ssabiern, nämlich die «wirklichen Ssabier», welche nach ihm zu den häretischen christlichen Secten gerechnet werden und welche zwischen der Wüste und den Sümpfen wohnen — also die Mendaïten —, und die Ueberreste der Chaldäer, welche in Harrân und Edessa wohnen und zur Zeit des Chalifen el-Mâmûn diesen Namen abgelegt und den der Ssabier angenommen haben — also die harrânischen Ssabier[8]. — Wir haben schon oben

1) Bei Mordtmann l. c. p. 47; u. unten l. c. p. 546 f., §. 2.

2) Géogr. d'Aboulféda, Texte arabe, ed. Reinaud et Slane, Paris 1840, p. ٢٧٧; s. unten Bd. II. p. 552 f. §. 11.

3) Ueber Ibn 'Haukal s. Uylenbrock, Iracae persicae descriptio etc. Lugd. Bat. 1822. die Einleitung, u. Reinaud l. c. p. 83 f.

4) Vgl. Reinaud l. c. p. 83.

5) Ouseley, The oriental Geogr. of Ebn Haukal p. 37, s. unten Bd. II. p. 547, §. 3.

6) Uylenbrock l. c. p. 54; vgl. Ouseley, Travels in various countries of the East, vol. I. p. 299. u. unten Bd. II. p. 627, §. 12.

7) S. Hamzae Issf. Ann. p. ٢٠٤٣ u. p. 190.

8) L. c. p. ٥ u. p. 3; s. unten Bd. II. p. 504.

bemerkt, dass Chaldäer hier keine ethnographische, sondern eine religiöse Bezeichnung ist und dass Hamzah Issfahânî diejenigen Völker Chaldäer nennt, welche keine Buddhisten waren, womit er, wie es scheint, alle Völker des Westens, d. h. vom Tigris an gerechnet, meint. Was Issfahânî unter Chaldäismus, der ihm mit Ssabismus identisch ist, verstanden hat, geht aus einer anderen Stelle hervor. Er sagt[1], dass die Verehrung der Götzenbilder auf folgende Weise zur Zeit des persischen Königs Thahmûrathî Zîbâwend entstanden sei: die Menschen hätten nämlich zum Andenken an ihre verstorbenen Freunde Bildsäulen derselben errichtet und zuletzt dieselben anzubeten angefangen. Diese Götzendiener, bemerkt Issfahânî endlich, hiessen Chaldäer und nannten sich zur Zeit des Islâm Ssabier. — Er versteht also unter Chaldäismus und Ssabismus gerade das Gegentheil von dem, was Mas'ûdî unter letzteren zu verstehen scheint, nämlich das euhemerische Heidenthum, welches die Apotheose der Menschen zur Grundlage hat und das nach ihm einen Gegensatz zum Buddhismus bildet.

Ungefähr dasselbe wie Hamzah Issfahânî, aber, wie es scheint, nach einer andern Quelle, berichtet Abû-Abdallah Mo'hammed el-Chowârezmî, der nicht später als 370 oder 371 d. H. (980-1 p. Chr.) schrieb[2]. Er kennt in seinem Mefâtî'h el-'Ulûm[3] gleichfalls «wirkliche Ssabier», die nach ihm eine christliche Secte sind, und solche Ssabier, welche Ueberreste der Chaldäer in Harrân und Irâq sind, und welche den Namen Ssabier zur Zeit des el-Mâmûn angenommen haben. Die Chaldäer bilden bei ihm gleichfalls einen Gegensatz zu den Samanen, d. h. zu den Buddhisten, welche er schlechthin «Götzendiener» nennt und deren Ueberreste er als in Indien

1) L. c. p. ٣٠ u. p. 21; s. unten Bd. II. p. 303.

2) Siehe unten Bd. II. Anmk. 2 zu Text Nr. XI., wo dieses näher nachgewiesen werden wird.

3) Ms. Lugd. Bat. Nr. II. in dem Catal. von Dozy (Cat. Codd. orientt. bibl. Acad. Lugd. Bat. 1851) Bd. I. p. 3; vgl. unten l. c. Anmk. 1. zu Text Nr. XI, wo Näheres über dieses Buch gesagt werden wird.

und China existirend angiebt. Was er aber speciell unter Chaldäer verstand, giebt er nicht an[1].

Eine anonyme Quelle bei en-Nedîm, dem Verfasser des Fihrist el-'Ulûm[2], die spätestens aus der Mitte des 4. Jahrh. d. H. (10. p. Chr.) herrührt, kennt gleichfalls zwei Arten von Ssabiern, nämlich: die Ssabier der Sumpfgegenden, d. h. die Mendaïten, und die Ssabier, «welche Harrânier genannt werden». Der Verfasser dieser Quelle verwechselt nicht diese beiden Arten von Ssabiern mit einander, wie es viele Spätere thaten, sondern er identificirt sie, indem er behauptet, dass die erstern sich zu den Glaubenslehren der alten Nabathäer bekennen, dass sie die Sterne verehren und Bilder und Götzen haben und dass sie endlich die Masse der, Harrânier genannten, Ssabier wären[3]. Der Verfasser dieser Quelle hielt also die Religion der beiden Arten von Ssabiern für ächtes Heidenthum und sah mit Recht wohl ein, dass sie alle beide Ueberreste der alten Heiden Mesopotamiens waren.

Von dem Chalîfen 'Abdallah 'Abd el-Kerîm, mit dem Beinamen eth-Thâjî'-billahi[4], ist ein kostbares, die harrânischen Ssabier betreffendes Document auf uns gekommen, das uns der Ssabier Abû-Is'haq[5] in seinem Resâïl (Sendschreiben)[6] aufbewahrt hat. Dieses Document, welches aller Wahrscheinlichkeit nach in den Jahren 363-7 d. H. (973-7 p. Chr.), abgefasst wurde[7], ist ein Toleranzedict «für die Gemeinden der in Harrân, Raqqah und Diâr-Modhar ansässigen Ssabier». In diesem Edict befiehlt der Chalîf — der sonst die Ungläu-

1) Vgl. unten Bd. II. p. 506.

2) Ms. Windeb. Nr. 187 u. 412, Lugd. Bat. Nr. XX. (bei Dozy l. c. I. p. 15 f.) u. Paris. Dieses Werk ist, wie bemerkt, 377 (987) verfasst worden; s. unten Bd. II. p. xv.

3) S. unten Bd. II. p. 544.

4) Vgl. über diesen Chalifen Abulfarag, hist. Dyn. p. 317 f.; Abulfedae Ann. II. p. 515 f. u. Weil, Gesch. der Chalifen, III. p. 21 ff.

5) Vgl. über diesen berühmten Ssabier unten Cap. XIII. Nr. XIV.

6) Ms. Lugd. Bat. Nr. 262 ([766] in Dozy's Catal. I. p. 144 ff.) fol. 211, *a*. – 213, *a*.

7) Die Richtigkeit dieses Datum's wird weiter unten Cap. XII. näher nachgewiesen werden.

bigen stark genug verflucht[1] — allen Beamten des Reichs, so wie auch allen Moslemîn überhaupt, die Ssabier in jenen Oertern gegen jede Unbill und Bedrückung zu schützen und zu schirmen, ihnen alles zu gewähren, was der mit ihnen geschlossene «Schutzvertrag» ihnen zu gewähren vorschreibt[2], von ihnen nicht mehr Steuern einzuziehen, als gemäss dem bei ihnen geltenden «legalen Herkommen», ihnen keine Erbschaft zu entziehen und sie in den Stand zu setzen, ihre offnen Bethäuser, Tempel, Versammlungsörter und Zusammenkunftsplätze zur Ausübung der Vorschriften ihrer Religion, wie es bei ihnen herkömmlich ist, zu besuchen, ohne dass ihnen irgend ein Hinderniss in den Weg gelegt werde[3]. — Ueber die Wichtigkeit dieses Documents sowohl für die innere Geschichte der harrânischen Ssabier, als auch für die ihrer Stellung gegenüber der mohammedanischen Regierung werden wir in den folgenden Capiteln sprechen[4]. Aus diesem Toleranzedict darf man aber keine unrichtige Folgerungen hinsichtlich der Religion der harrânischen Ssabier ziehen. Einerseits suchten dieselben aus guten Gründen den wahren Character ihrer Religion vor den Mohammedanern zu verbergen, wie wir dies weiter unten speciell nachweisen werden; andererseits war ihr Einfluss auf die Grossen des Reiches so mächtig, dass es ihnen leicht war, Alles durchzusetzen. Der Chalîf eth-Thâjî' selbst galt nichts und der eigentliche Regent des Landes war damals der Baweihide 'Izz ed-Daulah Bachtijâr; dieser hatte einen berühmten Ssabier, der bei ihm in hohem Ansehen stand, zum Staatssecretär und jenes Toleranzedict kam aus der Feder eben dieses Ssabiers, von dessen Eifer für seine Religion und seine Glaubensgenossen die Mohammedaner Vieles zu berichten wissen[5].

Zur Zeit des von uns schon oft citirten Mo'hammed ben Is'haq en-Nedîm, des Verfassers des Fihrist el-'Ulûm, der 377 d. H.

1) Dieses thut er bes. in einem Briefe an 'Izz ed-Daulah, Ms. l. c. fol. 131, *a*. f.
2) Vgl. dieses Capitel weiter unten u. Bd. II. p. 510, §. 3.
3) S. unten Bd. II. p. 537 f.
4) S. unten Cap. XI f.
5) S. unten Cap. XI f. u. Cap. XIII. Nr. XIV.

(987) schrieb, scheinen sehr viele Schriften ausser den oben p. 201 f. genannten über die Religion der Ssabier unter den Mohammedanern cursirt zu haben. So kennt en-Nèdîm wenigstens zwei aus dem Syrischen in's Arabische übersetzte Originalwerke der Ssabier, von denen das eine von den Mysterien derselben handelt und das andere ihre Glaubenslehren und Gebete enthält, alles sie Betreffende ausführlich darlegt und, wie en-Nedîm behauptet, sehr verbreitet war[1]. Ausserdem kennt er die schon oben erwähnten Schriften über die Ssabier von A'hmed ben eth-Thajjib, von Abû-Jûsuf Abscha'a el-Qathî'î, von Abû-Sa'îd Wahb; ferner erwähnt er einige Schriften, welche von der Mythologie der Ssabier handeln; dann theilt er verschiedene Gebräuche der Ssabier aus Schriften über dieselben, die er nicht namhaft macht, und ein Verzeichniss der Oberpriester der Harrânier vom Jahre 693 bis ungefähr 955 p. Chr., mit; endlich spricht er an einer andern Stelle von «vielen Büchern», welche über die Ssabier geschrieben wurden[2]. — En-Nedîm kennt zwei Arten von Ssabiern, nämlich: die Mogtasilah, d. h. die sich Waschenden, auch «die Ssabier der Sumpfgegenden» genannt, womit die Mendaïten gemeint sind, wie wir dies schon nachgewiesen haben, von denen er an der Stelle, wo er von den Dualisten handelt[3], spricht; dann die chaldäischen Harrânier, welche, wie en-Nedîm sich ausdrückt, «zu unserer Zeit Ssabier genannt werden[4]. Harrânier und Ssabier ist auch bei ihm identisch[5]. Er führt die Meinung Einiger an, welche behaupteten, dass diese beiden Arten von Ssabiern von einander «im Ganzen und Einzelnen» verschieden wären. En-Nedîm selber scheint auch

1) S. unten Bd. II. p. 51 f. u. ebendas. p. 320 f.

2) S. unten Bd. II. p. 3. 14. 22. 39. 41. 43. u. 52.

3) S. unten l. c. p. 543 f.

4) S. unten l. c. p. 2 f. In dieser Stelle heisst es zwar nur: «. . . der chaldäischen Harrânier, genannt Ssabier», aber in der Inhaltsangabe des Buches (Cod. Wind. f. 2, *a*.) heisst es: المعروفين فى عصرنا بالصابة «zu unserer Zeit Ssabier genannt»; vgl. Flügel in dem «Jahresbericht der deut. morgenl. Gesellsch. für d. J. 1845», Leipzig 1846. p. 68.

5) S. unten Bd. II. p. 2 f. u. vgl. ib. p. 14. 17 f. 39. u. 40.

dieser Meinung zu sein; denn er handelt von diesen beiden Arten von Ssabiern in verschiedenen Capiteln und spricht von den erstern, wie bemerkt, an der Stelle, wo er von den dualistischen Secten handelt, welche zum Theil für Christen angesehen sein wollten, wie z. B. Manichäer, Bardessanier, Markioniten u. s. w. Er führt jedoch die oben angeführte Ansicht an, nach der die Religionen der beiden Arten von Ssabiern identisch seien[1]. Dass en-Nedîm die harrânischen Ssabier für Heiden ansieht, ist nicht zu bezweifeln, da er sie für Chaldäer hält und den Bericht des oben erwähnten Abû-Sa'îd Wahb und andere ähnliche Berichte kennt. Ob er aber auch die Begriffe Ssabier und Ssabismus in einem erweiterten Sinne gebraucht, lässt sich aus den uns bekannten Theilen des Fihrist nicht entscheiden: wahrscheinlich ist es aber, dass er auch gewisse von den Harrâniern verschiedene Heiden, die wir aber nicht näher bezeichnen können, gleichfalls Ssabier nennt, und zwar blos desshalb, weil sie eben Heiden sind[2]. — En-Nedîm fasste auch Biographien vieler gelehrten Ssabier ab, welche in Bagdâd wohnten[3], und theilt zuerst die oben erwähnte Nachricht mit, dass Th'âbit ben Qorrah daselbst eine ssabische Gemeinde gegründet hat, die lange in grosser Blüthe stand[4].

Wir haben bisher Ansichten von sunnitischen Gesetzkundigen über die Ssabier mitgetheilt; jetzt können wir auch einen Ausspruch eines bedeutenden schi'îtischen Gesetzgelehrten über dieselben anführen. Abû-Ga'afer Mo'hammed Ibn Bâbûjeh el-Qommî nämlich, einer der bedeutendsten schi'îtischen Autoritäten, der 381 d. H. (991 p. Chr.) starb[5], meint nach einer Mittheilung des Mo'hammed ben Mortadhî Mo'hsin in seinem schi'îtischen Corâncommentar[6], dass die Ssabier nicht zu den Schriftbesitzern ge-

1) S. unsen l. c. p. 545.

2) S. l. c. p. 42 u. vgl. ib. die Anmkn. 358–365 p. 305 ff.

3) S. unten Cap. XIII.

4) S. unten Cap. XI f. u. vgl. Bd. II. p. 532, §. 4.

5) Vgl. über ihn Nicoll, Catal. Codd. Mss. orientt. bibl. Bodleianae p. 91, pars II, herausgegeben v. Pusey p. 517 u. Dorn, Catal. des manuscr. . . . orient. etc. p. 250.

6) Ms. der Universitätsbibliothek zu Kasan. Die obige Notiz verdanke ich der Gefälligkeit des Hrn. Prof. Gottwaldt daselbst.

hören, «denn sie verehren die Planeten und die Sterne»[1]. Welche Ssabier er hier meint, ob die mendaïschen oder die harrânischen lässt sich schwer entscheiden; wahrscheinlich aber meint er die letztern, da er so bestimmt von ihrer göttlichen Verehrung der Planeten spricht.

Bekanntlich gab es und giebt noch jetzt grossartige Ruinen in Ba'albek, die zum Theil Ueberreste von alten heidnischen Tempeln sind. Mas'ûdî im Morûg eds-Dseheb[2] und nach ihm der Geograph Jâqût im Mo'ag'g'em el-Boldân[3] sprechen von zwei grossartigen Tempeln des von den Griechen verehrten Götzen Ba'al mit in Stein gehauenen Sculpturen und Säulen, welche die Griechen als Götzentempel errichtet hätten[4]. Der Geograph 'Hasan ben A'hmed el-Mohallebî dagegen, welcher zwischen 365-386 d. H. (975-996 p. Chr.) schrieb[5], berichtet in seiner

1) S. unten Bd. II. p. 568, §. 12.

2) Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 505. *b.* Cap. 63, überschrieben: ذكر الاخبار عن بيوت النيران وغيرها, fol. 145, *b.*

3) Ms. ebendas. Nr. 591, s. v. بعل.

4) بعل فهو صنم .... وبه سمى بعلبك وهو معظم عند اليونانيين كان بمدينة بعلبك من اعمال دمشق من كورة سفين وقد كانت يونان اختارت لهذا الهيكل قطعة من الارض فى جبل لبنان (Mas'ûdî: البتان) ثم فى جبل سنير (وجبل تسير: Mas'ûdî) فاتخذته بيتا للاصنام وهما بيتان عظيمان احدهما اعظم (اقدم: Mas'ûdî) من الاخر وصنعوا فيها من النقوش العجيبة المحفورة فى الحجر الذى لا ياتى حفر مثله فى الخشب مع علو سمكها وعظم حجارها وطول اساطينها. Diese Nachricht findet sich auch fast wörtlich im Ġâmi' el-Funûn des Ibn Schebîb el-'Harrânî (Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 603, fol. 137, *b.* vgl. dieses Capitel weiter unten), wo aber nicht gesagt wird, dass diese Tempel den Griechen gehört hätten.

5) Er widmete sein كتاب المسالك فى بيان طرق الممالك betiteltes geogr. Werk dem fathimitischen Chalifen in Aegypten 'Aziz-billah, welcher von 365-386 regierte (s. Abulfarag l. c. p. 318 [209] u. Abûlfed. Ann. II. p. 523); s. 'Hâgî Chalfa V. p. 512. Nr. 11875. u. vgl. Reinaud, Géogr. d'Aboulf. I. p. 92 f.

unter dem Namen el-'Azîzî bekannten Geographie bei Abû-l-Fedâ[1], dass in Ba'albek sich ein Opfertempel befindet, «von dem die Ssabier behaupten, dass er eins ihrer Gotteshäuser sei, und der von ihnen hochverehrt wird». — Dass Mohallebî hier an die harrânischen Ssabier dachte, kann nicht bezweifelt werden. Ob aber die harrânischen Ssabier in jenem Tempel noch zur Zeit des Mohallebî ihren Cultus ausgeübt haben und ob auch Mas'ûdî hier unter «Griechen» eben jene Ssabier versteht, die er sonst Griechen nennt, muss unentschieden bleiben; jedenfalls wird es aus der angeführten Stelle des Mohallebî klar, wofür man die Ssabier halten kann und wofür die Mohammedaner sie damals hielten, da jene einen offenbar heidnischen Götzentempel einen der ihrigen nannten und ihn auch hochverehrten.

Von dem als Dichter und Staatssecretär berühmten Ssabier Abû-Is'haq, der 384 (994) starb[2], berichtet Abû-Nassr ben el-Marzabân in der Jetîmah des Abû-Manssûr eth-Tha'âlibî[3], dass er am Tische des Vezîrs Mohallebî — starb 352 (963)[4] — sich geweigert habe, die den Ssabiern verbotenen Speisen zu geniessen. Vom Wezîr befragt: warum er keine Bohnen esse? habe er geantwortet, dass er im Essen nicht ungehorsam gegen Gott sein wolle, was der Wezîr auch billigte[5]. — Man sieht daraus, wie ungenirt die Ssabier manchmal in der Ausübung ihrer Gebräuche waren und wie selbst ein Wezîr kein Anstoss daran nahm.

Derselbe Ssabier spricht in einem Gedichte «an die Geliebte», das uns Tha'âlibî in der Jetîmah[6] und zum Theil auch Ibn Challikân in seinem Targemât el-Motaqaddemîn min esch-Schu'arâ[7] aufbewahrt haben, den Gedanken aus, dass sowohl der

1) Géogr. d'Aboulf. ed. Reinaud et Slane p. ٣٥٥, vgl. unten Bd. II. p. 332, §. 2.

2) Vgl. unten Cap. XIII. Nr. XVV.

3) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 1 im 3. Capitel des 2. Theils.

4) Ueber diesen berühmten Wezîr vgl. Ibn Challikân, ed. Wüstenf., Nr. ١٧٧ u. Slane I. p. 410.

5) S. unten Bd. II. p. 339.

6) L. c.

7) Ms. des asiat. Mus. in St. Petersb. Nr. 4. fol. ٣٣, a. in vita ابو اسحق الصابى

Moslîm, als auch der Christ, Jude, Magier und Ssabier Ideen, die den Religionen derselben eigenthümlich wären, in seiner Geliebten finden könne. So fände der Moslîm in ihr eine Hûrî des Paradieses, der Magier sehe in ihres Angesichtes Glanze das Licht und in der Schwärze ihres Haupthaares die Finsterniss u. s. w. Der Ssabier erkenne in ihr, der an Schönheit Einzigen, das Bekenntniss eines glorreichen Einzigen und ihm sei sie der Venus schimmerndes Gestirn, beglückt durch Jupiter und Mercur[1]. — Der Sterndienst dieser Ssabier tritt hier deutlich hervor; wie es sich aber mit dem Bekenntniss des glorreichen Einzigen verhält, werden wir weiter unten auseinandersetzen.

Der bekannte Lexicograph Abû-Nassr Ismâ'îl el-Gauharî, der 393 (1002) starb[2], führt in seinem Ssi'ha'h betitelten Lexicon[3] einen Vers von Abû-Obeidah — Ma'mar ben Moth'anna, starb 210 (825)[4] — an, wo der Ausdruck *ssaba'a* in der Bedeutung von «übergehen von einer Religion zu einer andern» vorkommt; er bemerkt sodann, dass *ssaba'a er-rag'ul* die Bedeutung habe: der Mann ist von einer Religion zu einer anderen übergegangen, nach der ursprünglichen Bedeutung von *ssaba'a*: hervor-, herausgehen. Gauharî scheint aber die Ableitung des Namens Ssabier von dieser Wurzel noch nicht zu kennen. Wohl aber hiess schon damals *ssaba'a*: ein Ssabier werden. Sonst sagt Gauharî ausdrücklich, dass die Ssabier eine Art Schriftbesitzer seien[5], wobei er aber wahrscheinlich an die mendaïschen Ssabier dachte.

Nach der el-Bahg'ah el-Wardîjah[6] des Abû-Ja'hja Zakarijâ el-Anssarî[7] hat der berühmte schâfe'îche Gesetzgelehrte

1) S. unten Bd. II. p. 540.

2) S. 'Hâg'i Chalfa, IV. p. 91 ff. Nr. 7714.

3) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 429. s. v. صبأ.

4) Vgl. über ihn Ibn Challikân, ed. Wüstenf. Nr. ٧٢٤, 'Hâg'i Chalfa, I. p. 185, Nr. 187. u. ib. Nr. 191., III. p. 240, Nr. 5148, u. unten Bd. II. Anmk. 4. zu Text Nr. XXXIX.

5) S. unten Bd. II. p. 529 f.

6) Ms. des Scheich Thanthawî in St. Petersburg; vgl. dieses Capitel weiter unten.

7) Vgl. dieses Capitel weiter unten.

Abû-l-'Hosein A'hmed el-Ma'hamilî — starb 415 (1024)[1] — sich in einem Gutachten über die Ssabier, eben so wie der oben erwähnte 'Abû-Sa'îd el-Issthachrî, für die Ausrottung derselben ausgesprochen[2]. — Bei welcher Gelegenheit el Ma'hamilî dieses Gutachten abgegeben hat, wird nicht berichtet.

Bei dem berühmten Arzt und Philosophen Ibn-Sînâ (Avicena) — starb 429 (1037)[3] — stossen wir, so viel uns bekannt ist, zuerst auf Ssabier mit speculativen Ansichten über ihre Religion, wo auch die neuplatonische Meinung aufgestellt wird, dass die Planeten und die Götzenbilder Vermittler zwischen dem «Herrn der Herren» (Gott) und den Menschen seien. Ibn Sînâ theilt nämlich in seinem Dorr en-Netzîm[4] die Menschen in zwei Classen ein, in solche, die an eine Offenbarung glauben, und in solche, welche der Speculation zugethan sind[5]. Zu den letztern rechnet er unter Andern auch die Ssabier, welche lehren, dass die himmlischen Herren, d. h. die Planeten, und die irdischen Götzenbilder die Vermittler beim Herrn der Herren seien. Es ist zweifelhaft, ob diese von Schahrastânî noch prägnanter ausgesprochene Idee, dass die Planeten und Bilder nur desshalb angebetet werden, damit sie zwischen Gott und den Menschen die Vermittler machen und sie bei jenem die Fürsprecher dieser seien, von den harrânischen Ssabiern nach dem Vorgange der Neuplatoniker ausgesprochen wurde[6], oder ob sie eine mohammedanische Auffassung des Heidenthums ist, da schon Mohammed[7] die Heiden sagen lässt: «wir beten sie (die Götzenbilder) nur desshalb an, damit sie uns Gott näher bringen». Wahrscheinlich ist beides der Fall; die harrânischen Ssabier sagten dies, um einen Quasi-Mono-

1) S. über ihn Ibn Chall. ed. Wüstenf. Nr. ٣٩ u. Slane I. p. 56 u. vgl. 'Hâgî Chalfa V. p. 299 f. Nr. 11049. u. unten Bd. II. Anmk. 44 zu Text Nr. XXXVIII.

2) S. oben p. 202 u. unten l. c. p. 582.

3) S. über ihn Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte. p. 64 ff. Nr. 128.

4) Ms. Lugd. Bat. Nr. III. (938, 42); s. Dozy l. c. I. p. 4.

5) Vgl. unten Bd. II. Anmk. 3. zu Text Nr. XV.

6) Vgl. unten Buch II. Cap. IV.

7) Corân, Sur. 39, 4; vgl. Schahrastânî l. c. p. ٢٥٣, Haarbrückers Uebers. II. p. 368. u. unten Bd. II. p. 450.

theismus durchschimmern zu lassen, und die Mohammedaner acceptirten dies, weil diese Idee im Corân ausgesprochen ist. Die schon oben von A'hmed ben eth-Thajjib mitgetheilte Ansicht der Ssabier, dass Gott sich nur mit den wichtigen Angelegenheiten der Welt befasse, dass er aber alles Uebrige den Wesen überlassen habe, welche er zu Vermittlern bei der Weltregierung eingesetzt hat, wird hier auf eine andere Weise ausgedrückt, indem nämlich Ibn Sînâ von den Ssabiern sagt, dass sie an ein von Gott kommendes Prophetenthum nicht glauben, wohl aber an eine von den Sternen geoffenbarte Prophetie. Aus der uns nur in fragmentarischer Form vorliegenden Nachricht des Ibn Sînâ ist schwer zu ersehen, welche Ausdehnung der Begriff Ssabier bei ihm hat; jedenfalls rechnete er dieselben zu den Heiden; nur scheint er die Harrânier als eine besondere Art von Ssabiern zu betrachten, die er vielleicht nicht absolut für Heiden hält. Gleich nach den Ssabiern nämlich erwähnt er der 'Hanefiten, die an die geistigen Wesen glauben, welche die Planeten in deren Sphären regieren. Diese 'Hanefiten, meint er ferner, leiten sich von der Religion Abrahams her und behaupten, dass derselbe Einer der Ihrigen gewesen sei. Man erkennt in diesen 'Hanefiten die Harrânier, die sich vor den Mohammedanern durch irgend eine wirkliche oder fingirte biblische Persönlichkeit zu legitimiren suchten. Möglich wäre es auch, dass mit diesen an Abraham glaubenden Ssabiern die Brahmanen gemeint seien, von denen manche Mohammedaner, durch ähnlichen Namensklang verleitet, behaupteten, dass sie Anhänger des Patriarchen Abraham seien[1], was übrigens auch früher von manchen europäischen Gelehrten geglaubt wurde: aber die auf der folgenden Seite aus dem Mochtâr mitzutheilende Stelle spricht dafür, dass hier wirklich von harrânischen Ssabiern die Rede ist. Ibn Sînâ theilt noch von den sogenannten 'Hanefiten einen philosophischen Satz, die geistigen Wesen und die Intelligenzen betreffend, mit, aus dem man ersieht, dass die von Schahrastânî so ausführlich mitgetheilte neu-

1) S. Scharastâni l. c. p. ٢٠٢٠٢٠, Haarbr. l. c. p. 335. und el-Kisâjî unten Bd. II. p. 303; vgl. unten p. 246 u. Buch II. Cap. X.

platonische Auffassung des Heidenthums schon zur Zeit des Ibn Sînâ unter den Mohammedanern bekannt war.

Während der ersten Hälfte des 5. (11.) Jahrhunderts scheint es den Ssabiern schon ziemlich gelungen zu sein, ihr bereits im 3.(9.) Jahrh. ausgesponnenes Lügengewebe, als wären sie Anhänger der Religion eines von den Mohammedanern anerkannten Propheten[1], allgemein unter denselben zu verbreiten. Wir werden weiter unten in diesem Capitel sehen, dass die Ssabier unter Andern von einem erdichteten Ssâb, einem Sohne des Hermes, — der nach ihnen mit dem corânischen Idrîs und dem biblischen Enoch identisch sein soll —, sich herleiten. Diese lügenhafte Angabe fand bei den Mohammedanern einen solchen Glauben, dass sie diesen fingirten Ssâb für eine hochberühmte Persönlichkeit des Alterthums ansahen, an deren Existenz Niemand zweifelte. In einem während der ersten Hälfte des 5. (11.) Jahrhunderts abgefassten Buche nämlich, welches von dem Leben und den Sittensprüchen der Philosophen und Weisen des Alterthums handelt, betitelt: Mochtâr el-'Hikem we-Me'hâsin el-Kilem, und verfasst von dem ägyptischen Emîr Ma'hmûd ed-Daulah Abû-l-Wafâ Mobasschir ben Fâtik[2], findet sich eine Anzahl Sittensprüche

1) Vgl. oben p. 197 u. 214 ff. u. unten p. 230. 241. 243 f. 246 ff. 251 u. 253 f. etc.

2) 'Hâgî Chalfa erwähnt dieses Buch Bd. V. p. 435, Nr. 11580 und auch ein anderes Werk ähnlichen Inhalts desselben Verfassers Bd. II. p. 439, Nr. 3646, ohne über den Autor etwas Näheres anzugeben. Nach langem vergeblichem Suchen gelang es mir die Biographie desselben in dem Ujûn el-Anbâ etc. (Geschichte der Aerzte) des Ibn Abî Osseibi'ah Cap. XIV. §. 20 (Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 548, fol. 72, *b*.) zu finden. Daselbst heisst es von ihm, dass er einer der ausgezeichnesten Gelehrten Aegyptens war und dass der berühmte Mathematiker Ibn el-Heith'am (starb 430 = 1038) und der Arzt 'Alî ben Rodhwân (starb 460 = 1068, s. Wüstenf. Geschichte der arab. Aerzte p. 76 f. u. p. 80 f.) seine Zeitgenossen waren. Er schrieb ein كتاب الوصايا والامثال والموجز من محكم الاقوال, ferner ein كتاب البداية في المنطق, ein كتاب في الطب und das oben citirte Werk. Das von 'H. Chalfa Bd. II. erwähnte Buch kennt Ibn Abî Osseibi'ah nicht. Derselbe citirt ihn auch im 2. Capitel (fol. 16, *b*.) und dieses Citat findet sich fast wörtlich unter der Form وقيل im Târîch el-'Hukamâ (Ms. der k. k. Bibl. in Wien Nr. 105, Vita Idrîs) des el-Qifthî wieder.

von eben diesem Ssâb, und, was noch merkwürdiger ist, der Verfasser leitet dieselben durch die Worte ein: «Dieser ist Ssâb ben Idrîs — Friede sei über ihm — von dem die 'Hanefiten (d. h. die Rechtgläubigen, die Anhänger der Religion Abrahams), die man auch Ssabier nennt, sich herleiten»[1]. Die Aussagen der Ssabier von ihrem angeblichen Stifter wurden also damals schon längst geglaubt, so dass die Mohammedaner jenen fingirten Stifter zu den Weisen des Alterthums zählten und ihm eine Anzahl Sittensprüche andichteten; man sieht auch daraus, dass das wahre Wesen der Ssabier schon so sehr verkannt wurde, dass manche Mohammedaner dieselben für Anhänger der Religion Abrahams ansahen, der von andern Mohammedanern gerade als Bekämpfer des Ssabismus, d. h. des Heidenthums geschildert wird.

Der durch seine Gesetzkenntniss und als Philolog und Polyhistor berühmte spanische Wezîr Abû-Mohammed 'Alî ben A'hmed, genannt Ibn 'Hazim etz-Tzâhirî el-Qorthobî — starb 456 (1063)[2] —, meint bei Abû-l-Fedâ[3], dass die Religion der Ssabier die älteste und verbreitetste der ganzen Erde gewesen sei und dass Gott zu denselben Abraham mit der wahren Religion gesandt hätte, als sie Neuerungen in ihrer Religion machten.

---

1) Vgl. unten Bd. II. p. 58. Diese Stelle ist einer Leidn. Handschrift Nr. 515 (Gol.) fol. 14, *a*, entnommen und findet sich in einem andern Ms. daselbst Nr. 64 (Gol.). fol. 12, *a*., wo die Ueberschrift des Capitels lautet: من اداب طاط وهو صاب بن ادريس «die Sittensprüche des Tat, d. i. Ssâb ben Idrîs». Der Titel dieses letztern Werkes ist روضة الافراح ونزهة الارواح فى تاريخ الحكماء الاقدمين والفلاسفة والمتألّهين وغير ذلك ممّا يحتاج اليه. Als der Verfasser wird im Leidn. Cod. el-Mobasschir ben Fâtik, also der Autor des Mochtâr el-'Hikem, bezeichnet. 'H. Chalfa dagegen erwähnt dieses Werk unter etwas verändertem Titel und nennt seinen Verfasser Schems ed-Dîn Schahrezûrî (s. 'H. Chalfa VI. p. 321, Nr. 13662). Nach einer freundlichen Mittheilung des Hrn. Kuenen in Leiden scheint mir letzteres Werk entweder nur eine andere Redaction des erstern Werkes, oder ein in der orientalischen Literatur nicht ganz ungewöhnliches Plagiat zu sein.

2) Ueber das Leben dieses Mannes vgl. Ibn Chall. ed. Wüstenf. Nr. ٤٥٩, Slane l. c. II. p. 267 ff., bes. aber Dozy l. c. I. p. 224–236.

3) Hist. anteisl. p. 148; vgl. unten Bd. II. p. 500 f.

Ibn 'Hazim scheint also unter Ssabiern Heiden überhaupt verstanden zu haben, da er ihre Religion die älteste und verbreitetste der Erde und zugleich diejenige nennt, gegen welche der Patriarch Abraham gekämpft habe. Hier kommt, unsers Wissens zum erstenmal, ein neuer Punct zum Vorschein, der darauf hinweist, dass damals Ssabier und Ssabismus mit Heiden und Heidenthum völlig identisch waren. Bekanntlich giebt es im Talmûd und den andern ältern rabbinischen Schriften viele Sagen von dem Kampf des Patriarchen Abraham gegen die Götzendiener und den Götzendienst. Diese Sagen sind auch in christliche Quellen, wie z. B. in das Lexicon des Suidas[1] und andere Schriften[2], wie auch in den Corân übergegangen, wo an verschiedenen Stellen von der Bekämpfung der Heiden und des Heidenthums von Seiten jenes Patriarchen die Rede ist[3]. Aber weder Juden, noch Christen, noch Mohammed wissen Etwas von einem Kampfe Abrahams gegen Ssabier und Ssabismus. Dagegen sprechen spätere mohammedanische und unter Mohammedanern lebende jüdische Schriftsteller, wie z. B. Ibn 'Hazim hier, besonders aber Schahrastânî[4] und Maimonides[5] u. dgl. Andere fast nur von einem Kampfe Abrahams gegen Ssabier und Ssabismus, und Scharastânî führt sogar bei seiner Besprechung dieses Kampfes eben jene corânische Verse an, wo nur von einer Bekämpfung der Heiden und des Heidenthums die Rede ist. Man sieht also, dass schon im Anfange des 11. Jahrhunderts p. Chr. Ssabier und Ssabismus mit Heiden und Heidenthum überhaupt völlig identisch war.

In dem Kitâb el-Fassl fî-'l-Milel w-el-Ne'hel[6] des Ibn 'Hazim meint derselbe, dass auch die Magier und Ssabier

1) S. v. Σερούχ.

2) S. unter Andern z. B. Joannes Antiochenus in den von Valesius herausgegebenen Excerpten, Paris 1634. p. 778; vgl. Fragm. hist. Graec. ed. Müller, Bd. IV. p. 516, fr. 9. u. Greg. Abulfarag. hist. Dyn. p. 20 (13).

3) Z. B. Sur. 6, 75 ff.. 19, 43 ff. u. 21, 59 ff.

4) L. c. p. ١٨١ u. ٣٤٩ ff. Haarbrücker l. c. I. p. 273 f. u. II. p. 69 ff., vgl. unten Bd. II. p. 417 f., §. 5.

5) Moreh-han-Nebûkim III, 29; vgl. unten Bd. II. p. 452, §. 4.

6) Ms. der k. k. öffentl. Bibl. in Wien Nr. 216 (189 bei Hammer) fol. 55, *a*. Hin-

im Bekenntnisse der Einheit Gottes, der prophetischen Sendungen, der Wunder der Propheten und der Herabsendung der Offenbarungsschrift mit den Mohammedanern übereinstimmen[1] und nur darin von diesen dissentiren, dass sie an andere Propheten glauben als jene. So glauben die Magier nicht an die Propheten der Schrift und auch nicht an Mohammed, glauben dagegen an Zoroaster. Die Ssabier glauben auch an diesen nicht, glauben aber an Buddha, Hermes, dessen Sohn Thâth, Agathodämon, Asclepius u. dgl. Andere; ja Manche unter ihnen glauben auch an die Prophetie des Patriarchen Abraham[2]. — Ibn 'Hazim verstand, wie bemerkt, unter «Ssabiern und Ssabismus» Heiden und Heidenthum überhaupt, nur mag er unter letzterm, das er wahrscheinlich nur aus den Schriften der neuplatonisirenden harrânischen Ssabier kennen gelernt hat, sich etwas Anders gedacht haben, als das, was wir uns darunter vorstellen; denn er scheint, wie Maimonides und viele Andere, zu glauben, dass das Heidenthum aus dem Monotheismus hervorgegangen und dass daher Abraham gegen die Neuerungen — worunter er wohl den Stern- und Götzendienst versteht —, aufgetreten sei. Aus dieser Annahme erklärt sich auch wohl seine Behauptung, dass die Magier und Ssabier an die Einheit Gottes glauben. Wenn er aber sagt, dass manche Ssabier an Abraham glauben, so kann dies nach dem, was wir eben bei Ibn Sînâ, Abû-l-Wafâ und Andern bemerkt haben, nicht auffallen.

Der bekannte spanische Historiker Abû-l-Qâsim Ssâ'id ben A'hmed — schrieb 460(1067)[3] — bemerkt, nach einer Notiz des

sichtlich des genauen Titels dieses Buches, der unten Bd. II. p. 526 nicht ganz richtig angegeben ist, vgl. ib. Anmk. 1. zu Text Nr. XXIV. u. 'Hâgî Chalfa VI. p. 115, Nr. 12893, wo der Titel gleichfalls nicht ganz richtig angegeben ist.

1) Dass die Magier den Mohammedanern gegenüber eben so geheuchelt und gelogen haben, wie die harrânischen Ssabier, werden wir weiter unten Cap. X. und Buch II. Cap. X. nachweisen.

2) S. unten Bd. II. p. 526 f.

3) Vgl. über ihn 'Hâgî Chalfa, II. p. 218. Nr. 3091, wo das Todesjahr 250 statt 462 angegeben ist, Casiri, bibl. Arabico-Hispana Escurial. etc. II. p. 142, Catal. Codd. Mss. orient. qui in Mus. Brit. asservantur (ed. Cureton) II. p. 145 f. N. 281, Dozy l. c. I. p. 231 u. II. p. 146 u. unten Bd. II. Anmk. 4 zu Text Nr. VIII.

Ibn Sa'îd el-Magribî bei Abû-l-Fedâ[1], in seinem Thabaqât el-Umem, dass die alten Aegypter Ssabier gewesen wären und Götzenbilder angebetet hätten. Ssâ'id scheint also gleichfalls unter Ssabiern Heiden und unter Ssabismus Heidenthum überhaupt verstanden zu haben.

Der als Gegner der Philosophie und als Gesetzlehrer so berühmte el-Gazzâlî — der 505 (1111) starb[2] —, meint als Schâfe'îte in seinem Gesetzbuche, betitelt Wag'îz[3], dass es hinsichtlich der Verschwägerung mit Ssabiern und der Duldung derselben in mohammedanischen Staaten darauf ankomme, ob die Christen sie als Häretiker oder nur als Sectirer betrachten[4]. El-Gazzâlî folgt also hierin der Ansicht des oben erwähnten Schâfe'î und dachte hierbei offenbar nur an die Mendaïten, wie dies schon oben bei einer andern Gelegenheit bewiesen wurde[5].

Der berühmte mohammedanische Gesetzlehrer und Corânerklärer Abû-Mo'hammed el-'Hosein el-Ferrâ el-Bagawî erwähnt in seinem Ma'âlim et-Tenzîl[6] eine Aussage eines 'Abd el-'Azîz ben Ja'hja, der uns sonst unbekannt ist und der spätestens in der zweiten Hälfte des 5. (11.) Jahrhunderts gelebt hat[7], dass die Ssabier gänzlich ausgestorben seien[8]. Welche Ssabier er hier meint, ist schwer zu entscheiden. Die Mendaïten meinte er sicher nicht; denn diese existiren bekanntlich

1) Hist. anteisl. p. 98; vgl. unten Bd. II. p. 498, §. 2.

2) Ueber das Leben el-Gazzâlis und seine Schriften s. Ibn Challikân Nr. ٥٩٩, ed. Wüstenfeld und bei Slane II. p. 625 ff., Hammers Vorrede zu el-Gazzâlis «O Kind», Wien 1838 u. Goldenthals hebr. Vorrede zu Gazzâlis ميزان العمل, sive compendium doctrinae ethicae auctore Al-Gazzâlî etc., Lips. 1839, p. VIII ff. und Schmölders, Essai sur les écoles philos. chez les Arabes, Paris 1842, p. 213 ff.

3) Ms. des Herrn Ilminsky, Prof. an der geistlichen Akademie zu Kasan; vgl. unten Bd. II. Anmk. ß6 zu den Nachträgen u. vgl. über dieses Buch 'H. Chalfa VI. p. 427 ff. Nr. 14191.

4) S. unten Bd. II. p. 630 f.

5) S. oben p. 188 f.

6) Ms. Lugd. B. Nr. 83 (394), zu Sûreh II, 59; vgl. 'H. Chalfa V. p. 611, Nr. 12312 und unten Bd. II. Anmk. 1 zu Text Nr. XXXVII.

7) Da el-Ferrâ, der ihn citirt, schon 510 oder 516 (1117–22) gestorben ist; vgl. die folgende Seite Anmk. 4.

8) S. unten Bd. II. p. 536.

noch jetzt, aber auch an die harrânischen Ssabier kann er dabei nicht gedacht haben; denn der Wezîr 'Gemâl ed-Dîn el-Qifthî kennt in seinem Târîch el-'Hukamâ[1] einige Ssabier, welche in der Mitte des 5. (11.) Jahrhunderts in Bagdâd lebten, und von Einem derselben sagt er, dass er zu den Ssabiern gehöre, welche in Bagdâd ihre Wohnsitze hatten; diese Ssabier können folglich doch nicht die letzten ihrer Glaubensgenossen in jener Stadt gewesen sein. Es wird zwar berichtet, dass der letzte Tempel der Ssabier in Harrân im Jahre 424 (1032) zerstört wurde[2], aber nach einer andern, wie es scheint authentischeren Nachricht ist der letzte ssabische Tempel in Harrân erst durch die Tataren — also 628 (1230) — zerstört worden[3]. Wahrscheinlich aber verstand dieser 'Abd el-'Azîz unter Ssabiern die westlichen Heiden, wie z. B. die Chaldäer, Syrer, Aegypter, Griechen und Römer, so dass nach seiner Meinung diese Heiden zu seiner Zeit nicht mehr existirten.

Derselbe el-Ferrâ[4] ist, so viel uns bekannt, der Erste, welcher in dem eben erwähnten Corâncommentar deutlich den Namen Ssabier von der arabischen Wurzel *ssabâ'a*, mit der Bedeutung hinausgehen, ableitet, weil die Ssabier, wie er sagt, von einer Religion zu einer andern übergegangen sind. El-Ferrâ führt dann die oben mitgetheilten Ansichten über die Ssabier von dem Chalîfen 'Omar, Ibn 'Abbâs, Mogâhid, el-Kelbî und Qatâdah an, die sich auf die Mendaïten beziehen[5]. Unausgemacht ist es, ob ursprünglich der Name Ssabier als der der

1) Ms. der k. k. öffentl. Bibl. in Wien, Nr. 105, fol. 63, *b.*, 195, *a.*, 230, *b.* ff. u. 330 f.; vgl. unten Cap, XII. u. XIII. Nr. VII. XVI f. u. XXI.

2) تاريخ المنصورى von Mohammed ben 'Alî el-'Hamawî, Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 521, fol. 71, *b.* u. im نخبة الدهر von Dimeschqî, Ms. ebendas. Nr. 593, Buch VIII, Cap. 8. fol. 99, *a.*; vgl. unten Bd. II. p. 413 u. 541.

3) Dimeschqî l. c.; vgl. unten Bd. II. p. 397 u. ib. Anmk. 103 zu Text Nr. III.

4) Ueber sein Leben vgl. Ibn Challikân, ed. Wüstenf. Nr. ٨٠٤ u. Slane I. p. 419, Sojutii liber de Interpretibus Korani, ed. Meursinge, Lugd. Bat. 1839, p. ٣٤ f., Nr. ٣٥, ib. p. 77, unten Bd. II. Anmk. 2 zu Text Nr. XXXVII. u. Anmk. 7. d. vorigen Seite.

5) S. unten Bd. II. p. 555 f.

Mendaïten, oder der der Harrânier zur Aufstellung dieser Etymologie Veranlassung gab; jedenfalls kann sie passeneer auf die ersteren als auf die letzteren bezogen werden.

Der bekannte mohammedanische Gelehrte Abû-l-Qâsim Ma'hmud Zamachschârî führt in seinem im Jahre 528 (1133) verfassten Corâncommentar Kesschâf[1] zwei Etymologien des Namens Ssabier an, die eine nämlich von *ssabâ'a* in der Bedeutung von einer Religion abfallen, «denn die Ssabier, bemerkt er, sind ein Volk, welches sich von der jüdischen und christlichen Religion abgewandt hat und die Engel göttlich verehrt», oder «weil sie sich von allen Religionen abgewandt haben». Die andere Etymologie ist von *ssabâ* in der Bedeutung sich hinneigen, «weil die Ssabier sich in ihrer Religion dazu hingewandt haben, dem vernunftlosen Belieben und den Gelüsten zu folgen, den Vernunft- und Traditionsbeweisen hingegen nicht gefolgt sind». Die Mohammedaner verfuhren bei ihren Erklärungen von fremden Wörtern und Eigennamen, wie ehemals die Griechen, die Alles aus ihrer eigenen Sprache ableiten wollten: daher alle jene Verkehrtheiten. Zamachscharî spricht, wie wir schon oben erwähnt haben, von zwei Arten Ssabier, in welchen man die Mendaïten und Harrânier leicht erkennt[2]. — In seinem Wörterbuche, betitelt Moqqaddamah el-Adab[3], giebt er nur die zuerst angeführte Etymologie an, worauf er die in seinem Commentar erwähnten Ansichten der älteren Lehrer des Islâm über die Ssabier mittheilt.

(Ibn Abî) Abû-ss-Ssalt, der wahrscheinlich 529 (1134) starb[4], berichtet in seinem Buche 'Ag'âïb, nach einer Notiz des Alî ben

---

1) كشاف عن حقايق التنزيل, Ms. Lugd. Bat. Nr. 75. u. Ms. der Kaiserl. öffentl. Bibl. zu St. Pet. Nr. 44. Ueber dieses Buch und dessen Verfasser vgl. Sojutii liber de Interpretibus Korani, p. ٣٤, Nr. ١٣٧, ib. p. 146 ff., 'Hâgî Chalfa V. p. 179, Nr. 10646, Dorn l. c. p. 15 f. u. Cureton, Catal. Mss. Mus. Brit. II. p. 62, Anmk. *i*. Nr. 64 f. u. p. 63, Nr. 67 u. vgl. unten Bd. II. die Anmkn. 18 u. 19 zu Text Nr. XXXVII.

2) S. oben p. 193 u. unten Bd. II. p. 537 f.

3) Ed. Wetzstein p. 173, s. unten Bd. II. p. 591.

4) S. Hâgî Chalfa II. p. 148 u. III. p. 442, Nr. 6351.

Faqîr Mûla Dawûd in Dorr eth-Th'emîn bei Langlès[1], dass die Ssabier im Verein mit den Magiern aus den entferntesten Ländern zu den Pyramiden wallfahrteten, daselbst ein grosses Feuer anzündeten, ein Fest feierten und Gebete an den Sphinx richteten. Zur Zeit eines gewissen Königs von Aegypten aber, dessen Name in der Handschrift nicht angegeben ist, seien diese Wallfahrer von den angezündeten Feuern verbrannt worden und nur Einer von ihnen sei am Leben geblieben. Dieser, vom König befragt, warum sie zu den Pyramiden wallfahrteten, habe geantwortet, dass sie die in denselben wohnenden Engel verehrten[2]. — Dass diese Wallfahrten zur Zeit des Islâm stattfanden, geht aus einer andern weiter unten mitzutheilenden Nachricht eines andern mohammedanischen Historikers hervor, der selbst einer solchen Wallfahrt beigewohnt hat. — Von welchen Ssabiern hier die Rede ist, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben; wahrscheinlich aber handelt es sich hier von Ueberresten der altägyptischen Heiden in Aegypten, deren es zur Zeit des Islâm daselbst, wie es scheint, noch gab und wovon wir weiter unten noch sprechen werden[3]. — Wir finden also hier gleichfalls den Namen Ssabier für Heiden überhaupt gebraucht.

Der bekannte mohammedanische Gelehrte Abû-l-Fat'h Mo'hammed esch-Schahrastânî — starb 548 (1153)[4] — versteht unter Ssabismus Heidenthum überhaupt, und das was er von ersterem sagt, ist nichts mehr und nichts weniger als seine Auffassung des Heidenthums, wobei ihm ausser einigen Corânversen, in welchen von Heiden die Rede ist, aller Wahrscheinlichkeit nach die Darstellungen harrânischer Ssabier vor Augen

1) Langlès führt in seiner Ausgabe der Voyage en Egypte et Nubie par Norden III. p. 348, die mitzutheilende Notiz nach *Ibn* Abî Sselet (ابن ابى الصلت) an; 'H. Chalfa dagegen führt II. cc. ein Werk über Aegypten von Abû-ss-Ssalt (ابو الصلت) an, der offenbar mit dem des Langlès identisch ist, und entweder fehlt «Ibn» bei 'H Ch. od. es steht bei Langlès od. dessen Quelle in Folge eines Versehens.

2) S. unten Bd. II. p. 633.

3) S. unten Cap. XII.

4) S. Bd. II. p. xxvi f. u. Haarbrücker l. c. I. p. ix ff.

schwebten. Da die Nachrichten des Schahrastânî bisher so vielfach missverstanden und irrthümlicher Weise für eine Hauptquelle zur Kunde des Sssabismus angesehen wurden, so werden wir sie unten in einer besonderen Abhandlung besprechen[1]. So viel aber sei hier bemerkt, dass Schahrastânî ausdrücklich die Ssabier in Harrân von den Ssabiern des Coráns unterscheidet[2].

'Omar ben Chidhr Issfahânî, dessen Zeitalter wir nicht genau angeben können, folgt in seinem el-Qawâ'id el-Badrîjah[3] dem Schahrastânî und schreibt ihn fast wörtlich ab[4].

Dasselbe thut auf eine unklare und verworrene Weise 'Alî ben Mo'hammed el-Fachrî, der in den ersten Decennien des 15. Jahrh. lebte[5], in seinem Telchîss el-Bejân fî Dsikr Firaq el-Edjân[6]. Namentlich führt er die Stelle aus Schahrastânî über die indischen Sonnenanbeter wörtlich an, wobei er die Worte hinzufügt: «diese sind die ältern Ssabier».

Der arabische Uebersetzer der Erzählung von Josaphat und Barlaam[7], der wohl nicht später als in der Mitte des 12. Jahrh. p. Chr. gelebt hat[8], übersetzt an zwei Stellen das in seinem Original vorkommende Ἕλληνες, welches Wort bei den christlichen

---

1) S. unten Buch II. Cap. I. A.

2) S. Schahrastânî l. c. ed. Cureton p. ١٠٢, bei Haarbrücker l. c. p. 154 u. vgl. unten Bd. II. p. 625, §. 6. ib. die Anmkn. 11. u. 12, p. 791.

3) Ms. Lugd. Bat. Nr. 613 (1037); vgl. 'H. Chalfa IV. p. 573, Nr. 9603.

4) S. unten Bd. II. p. 517 f.

5) In der Vorrede sagt nämlich der Autor, dass er sein Werk auf den Wunsch des Fürsten el-Malik etz-Tzâhir-billah Ja'hja aus der Dynastie der بني رسول verfasst hätte; dieser Fürst lebte aber nach Frähn am Anfange des 15. Jahrh. p. Chr.

6) Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 541; vgl. unten Bd. II. p. 519 ff., bes. ib. p 520, §. 3. u. p. 448, §. 44.

7) Die handschriftliche arabische Uebersetzung des von Boissonade im 4. Bande seiner Anecdota 1832 herausgegebenen griechischen Textes findet sich in der eben so ausgezeichneten, wie auch an den seltensten Werken reichen Bibliothek Seiner Excellenz des Ministers der Volksaufklärung Hrn. v. Noroff, welcher die kostbaren Schätze derselben mit unvergleichlicher Liberalität jedem Gelehrten zu Gebote stellt. Jenes Ms. ist bis jetzt, so weit es bekannt ist, in Europa ein *Unicum*.

8) Die hebräische Bearbeitung dieser Erzählung, betitelt בן המלך והנזיר, «Prinz und Derwisch», rührt von R. Abraham ben Chisdai her, welcher 1233–40 lebte; vgl. Wolf, Bibl. Hebr. Bd. I. p. 57 f., de Rossi, Dizion. degli autori Ebr. I. p.

Schriftstellern überhaupt und hier besonders die Bedeutung von Heiden hat, durch صابيون, *Ssâbiyûn*, Ssabier[1], woraus man ersieht, dass dieser Name bei den Mohammedanern ganz dieselbe Entwickelung hatte, wie Ἕλληνες bei den griechisch schreibenden christlichen Autoren, worauf wir am Ende dieses Capitels zurückkommen und wobei wir andere ähnliche Fälle anführen werden, wie *Nomina gentium* im Laufe der Zeit in *Nomina appellativa* umgewandelt wurden.

Ein gelehrter Karaïte Jehûdah ben Elijah ha-Abel Hedesî aus Edessa, der in Constantinopel als Arzt lebte, erwähnt in seinem 1148 verfassten Buche Eschkôl-ha-Kofer[2] die «gottlosen Harrânier, die Ssabier», welche den Himmelskreis, die Sonne, den Mond und die Sterne für lebende, göttliche Wesen, die Gott an Macht und Kraft gleich stehen, halten, und welche viele Götter anerkennen[3]. Dieser Karaïte wusste also recht wohl, dass die Harrânier die eigentlichen Ssabier und dass dieselben Heiden waren.

Der bekannte Geograph Scherîf Edrîsî, der 548 (1154) seine Geographie vollendet hatte[4], führt die oben nach Issthachrî mitgetheilte Stelle über die grosse Moschee zu Damaskus mit einigen unwesentlichen Varianten an, und auch von Harrân und dem ssabischen Tempeln daselbst berichtet er wörtlich dasselbe, was Issthachrî darüber mittheilt[5].

---

29 f. u. Steinschneider in Ersch u. Grubers allg. Encycl. der Wiss. Sect. II. Bd. 27, p. 433. Vgl. jedoch Zeitschr. der deutsch. morg. Ges. Bd. VIII. p. 532, wo Steinschneider einigen Zweifel dagegen erhob, ob die hebräische Bearbeitung wirklich nach dieser arabischen Uebersetzung verfertigt wurde, u. ib. VII. p. 400 ff.

1) S. Dorn, über eine Handschr. der arab. Bearbeitung des Josaphat u. Barlaam im Bull. hist.-phil. de l'Ac. Imp. à St.-Pèt. T. IX. 1852. Nr. 20 u. 21. u. unten Bd. II. p. 524.

2) Ueber den Verfasser u. dessen Buch vgl. Steinschneider in Ersch. u. Grubers allg. Encycl. der Wiss. Sectio II. Bd. 27. p. 406. Leipzig 1850. u. J. Fürst, Bibliotheca Judaica. Bd. I. p. 353. Leipz. 1849.

3) S. unten Bd. II. p. 619.

4) S. 'H. Chalfa VI. p. 333. Nr. 13725. Jaubert, Géogr. d'Édrisi. Paris 1836 u. 1840. Bd. I. Einl. u. Reinaud, Géogr. d'Aboulf. Bd. I. p. 113 ff.

5) S. Géogr. d'Édrisi, traduit etc. par Améd. Jaubert, I. p. 351 f. u. II. p. 133; vgl. unten Bd. II. p. 548.

Ibrahîm ben Wassîf-Schâh, der viel über die altägyptische Geschichte geschrieben hat und der spätestens in der Mitte des 6. (12.) Jahrhunderts gelebt hat, sagt in seinem Kitâb el-'Âg'âïb el-Kebîr[1] von den alten Spaniern und Römern, dass sie sich zur Religion der Ssabier bekannt und in ihren Tempeln Götzenbilder der Planeten gehabt hätten. Auch von den Persern sagt er, dass ihre Religion, bevor sie Magier wurden, der Ssabismus gewesen sei. An einer andern Stelle dieses Buches erzählt er da, wo er von dem Ursprung und der Verbreitung des Heidenthums zu handeln sich anschickt, von einem vorsinfluthlichen König, der von Kaïn, dem Sohne Adams abstammte: der Teufel habe ihn zur göttlichen Verehrung der Planeten und zur Annahme der Religion der Ssabier aufgefordert, indem er ihm sagte, dass dies die Religion seiner Vorfahren sei. Der König sei ihm darin zu Willen gewesen und habe den Planeten Tempel erbaut, Götzenbilder gemacht und dieselben göttlich verehrt. Der Verfasser spricht dann ein Langes und Breites, wie Noa'h diese Religion bekämpft habe. — Man merkt hier wiederum den Gebrauch der Benennungen Ssabier und Ssabismus im Sinne von Heiden und Heidenthum überhaupt und sieht, dass viele Mohammedaner nicht im Entferntesten daran dachten, den Ssabiern zu glauben, dass sie die Religion Noa'hs befolgen. — Eine andere Stelle in diesem Buche ist für die Ssabier in Harrân höchst characteristisch. Hier spielt der von denselben als Gründer ihrer Religion fingirte Ssâbî eine bestimmte Rolle. Den biblischen Enoch oder den corânischen Idrîs, heisst es, nannte man Hermes und er

1) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 518. Dieses Ms. ist nach einer Nachschrift im Jahre 606 (1209) geschrieben worden, und da diese Handschrift weder ein Autographum, noch von einem solchen abgeschrieben ist, so hat der Autor spätestens in der Mitte des 6 (12.) Jahrhunderts gelebt. Uebrigens erwähnt nach 'H. Chalfa (V. p. 114, Nr. 10295), el-Bûnî, der 622 (1225) starb (s. 'H. Chalfa IV. p. 75, Nr. 7638) den Ibrahîm ben Wassîf-Schah. Demnach sind die Angaben über die Lebenszeit dieses Autors bei Langlès (l. c. p. 260, Anmk.) u. bei Wüstenf. (Maqrîzîs Gesch. d. Kopten p. 12, Not. 3) zu berichtigen; vgl. unten Cap. X. u. Bd. II. die Anmkn. 1. 2. zu Text Nr. XXVII, wo wir über dieses, für die altägyptische Geschichte höchst wichtige Werk, ausführlicher sprechen werden.

habe seinen Sohn Ssâbî, der einen grossen Reichthum an Kenntnissen erlangt hätte, die Schrift gelehrt, sein Testament und die von ihm geschriebenen Bücher aber seinem Sohne Metûschela'h übergeben und dem Ssâbî befohlen, ihm in dem Studium derselben behülflich zu sein. Weil aber Ssâbî die Schrift erlernt habe, nenne man einen Jeden, der sich mit Schreiben befasst, Ssâbî (oder Ssabier)[1]. Man sieht daraus erstens, welche wissenschaftliche Stellung die harrânischen Ssabier unter den Mohammedanern einnahmen; dann lernt man auch daraus die Art und Weise kennen, wie die harrânischen Ssabier sich den Mohammedanern gegenüber zu legitimiren suchten: sie wollten diesen einreden, dass sie von einem Sohne des Idrîs, der von den Mohammedanern als göttlicher Prophet verehrt wurde, abstammen, und da letztere glaubten, dass Gott durch diesen Propheten heilige Schriften geoffenbart habe, so gaben sie vor, dass ihr Stifter sich mit dem Studium derselben befasst hätte. Ist es demnach zu verwundern, wenn sich bei den Mohammedanern bisweilen so sonderbare Ansichten über die Ssabier finden?

In einem Corâncommentar[2], dessen Autor unbekannt ist, der aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht später als während der zweiten Hälfte des 6. (12.) Jahrhunderts gelebt hat[3], finden sich zwei Etymologien des Namens Ssabier, nämlich: nach denen, welche im Corân الصابين, *ess-Ssâbin*, ohne Hamzah lesen, von *ssabâ*, sich hinneigen oder von der einen Religion zu einer andern übergehen; nach denen aber, welche الصابئين, *ess-Ssabi'in*, mit einem Hamzah lesen, von *ssaba'a*, mit der Bedeutung: das Haupt zum Himmel erheben, «weil sie die Engel göttlich verehren». Ueber den Werth dieser Etymologien haben wir uns schon oben ausgesprochen; jedenfalls aber kann man aus ihnen ersehen, dass der Verfasser dieses Commentars unter den Ssabiern

1) Ms. l. c. fol. 47, *a.*, 50, *b.*, 69, *a.* u. 77, *b.*; vgl. unten Bd. II. p. 534 f.

2) Ms. Lugd. Bat. Nr. 84 (417), zu Sûreh II. 59.

3) Vgl. unten Bd. II. Anmk. 51 zu Text Nr. XXXVII, wo dies näher nachgewiesen wird.

des Coràns die Mendaïten verstand; denn sonst hätte er gesagt: «weil sie die Sterne göttlich verehren». — Er führt auch dann die oben erwähnten Ansichten des Abû-'Hanîfah und der beiden Schüler desselben über die Ssabier an[1], aus denen, wie bemerkt, hervorgeht, dass hier nur an Mendaïten gedacht werden kann.

Der berühmte 'hanefitische Gesetzlehrer Fachr ed-Dîn 'Hasan ben Manssûr el-Uzg'endî el-Fergânî, der 592 (1195) starb[2], führt in seinen unter dem Namen Fetâwî Qâdhî-Châ n[3] bekannten Gutachten die entgegengesetzten Ansichten Abû-'Hanîfahs und dessen Schüler in Bezug auf den Genuss des Fleisches der von den Ssabiern geschlachteten Thiere an und citirt dann zur Ausgleichung dieser divergirenden Meinungen die gleichfalls erwähnte Ansicht des el-Karchî, dass es zwei Arten von Ssabiern giebt, nämlich die Mendaïten und die heidnischen Harrânier.

Der Verfasser des mohammedanischen Gesetzbuches Hidâjah, Borhân ed-Dîn Alî ben Abû Bekr el-Murgînânî, der 593 (1196) starb[4], setzt in der Hidâjah[5] gleichfalls voraus, dass es zwei Arten von Ssabiern giebt, nämlich solche, welche sich zu der Religion eines Propheten bekennen, sich an eine geoffenbarte Schrift halten und für Schriftbesitzer anzusehen seien, und solche, welche die Planeten göttlich verehren und keine geoffenbarte Schrift besitzen, welche Polytheisten seien.

Dem bekannten philosophisch gebildeten Rabbiner Moses ben Maimûn, genannt Maimonides, der mit dem Ideengang der arabischen Gelehrten vertraut war — starb i. J. 605 (1208) —, ist Ssabier und Ssabismus vollständig identisch mit Heiden und Heidenthum, und da, wo er von Gebräuchen und Lehren der

1) S. oben p. 190 ff. u. unten Bd. II. p. 563 f.

2) S. 'Hâgî Chalfa IV. p. 364, Nr. 8805 u. vgl. ib. II. p. 567 u. unten Bd. II. Anmk. 15 zu Text Nr. XXXVIII.

3) Ed. Calcutta 1835, Bd. II. p. ٣٢٥, vgl. ib. Bd. I. p. ٢٨٥ f. u. unten Bd. II. p. 575 f.

4) S. 'H. Chalfa VI. p. 479 f. Nr. 14366 u. vgl. unten Bd. II. Anmk. 2 zu Text Nr. XXXVIII.

5) Ed. Calcutta 1831–32. Bd. II. p. ٢٣, vgl. unten Bd. II. p. 571 f.

Ssabier spricht, hat man an nichts anderes als an gewisse heidnische Gebräuche zu denken, die bald von altchaldäischen, bald von indischen oder sonstigen Heiden ausgeübt wurden. Ja Maimonides betrachtet von seinem rabbinischen Standpunkte aus sogar jedes von Zauberei und Talismanen handelnde Buch als ein ssabisches, d. h. als ein heidnisches. Aus dem oben bei Schahrastânî angegebenen Grunde werden wir auch die Berichte des Maimonides in einer besondern Abhandlung besprechen[1].

Der berühmte Imâm Fachr ed-Dîn Mo'hammed ben 'Omar er-Râzî — starb 606 (1209)[2] — leitet in seinem grossen Corâncommentar, betitelt Mefatî'h el-Geib — nach einer Notiz des 'Hosein Ang'û in dessen persischem Lexicon Ferheng 'Gihâng'îrî[3] — den Namen Ssabier von *ssabâ*, sich hinneigen, lieben, her und bemerkt, dass diejenigen Ssabier heissen, welchen sich von der einen Religion wegneigen und die Sterne lieben, und sie führen desshalb diesen Namen, weil sie von der Religion Adams abgefallen seien und sich mit der Verehrung und göttlichen Anbetung der Lichtkörper, der Gestirne und der Engel befassen. — Adam wurde von den Mohammedanern für einen Gläubigen angesehen; und der erste Abfall vom Glauben ist nach Râzî der Ssabismus, das ist also das Heidenthum überhaupt.

Der berühmte Geograph Schehâb ed-Dîn Abû-'Abdallah el-'Hamawî el-Bagdâdî, bekannt unter dem Namen Jâqût, — starb 626 (1229)[4] — kennt in seinem Mo'ag'gem el-Bol-

---

1) Vgl. unten Bd. I. Buch II. Cap. I. B., wo dieses näher nachgewiesen wird, und wo auch Data und Quellen über das Leben Maimonides angegeben sind.

2) S. Ibn Challikân, ed. Wüstenfeld, Nr. ٤١١, Slane II. p. 655 ff., Sojutii liber de Interpr. Korani p. ٣٩, Nr. ١١٩, ib. p. 140 f., 'H. Chalfa V. p. 421, Nr. 11537 u. VI. p. 5, Nr. 12516 und vgl. unten Bd. II. Anmk. 33 zu Text Nr. XXXIX, wo Näheres über das Leben er-Râzis angegeben ist.

3) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 473, s. v. نغوشا, vgl. unten Bd. II. p. 595 f.

4) Vgl. über sein Leben Ibn Challikân, ed. Wüstenf. Nr. ٨٠٠, desselben ترجمات المتقدّمين من الشعرآء, Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 4, f. 79, *b.*, besond. Frähn, Ibn Foszlan etc. p. xl f. u. Reinaud, Géogr. d'Aboulféda I. p. 129 ff.

dân[1] die harrânischen Ssabier, nennt Harrân die Wohnstätte derselben und meint, dass sie mit den von den Verfassern der Schriften über Religionen und Secten erwähnten Harrânier identisch wären. Er muss auch wohl gewusst haben, dass dieselben Heiden sind; denn er sagt von ihnen[2], dass sie den Planeten Tempel zu erbauen pflegten, und er kennt einen ssabischen Tempel der Venus in der Nähe von Harrân; dennoch liess er sich von manchen falschen Angaben irreleiten und sagt[3] von den nabathäischen Bewohnern des Städtchens eth-Thîb, zwischen Wâsith und Chûzistân, welche vorgeben, dass das Grab des Schîth' (Seth) ben Adam bei ihnen wäre, dass sie vor der Annahme des Islâm zur Religion dieses Schîth', «welche mit der Glaubenslehre der Ssabier identisch ist», sich bekannt hätten[4]. Wir werden weiter unten sehen, dass die Ssabier einen ihrer angeblichen Propheten und Religionsstifter, Agathodämon, aus besondern Ursachen mit dem biblischen Seth identificirten.

Der bekannte Historiker Ibn el-'Athîr († 1233), dessen Geschichtswerk Kâmil bis 628 (1230) geht[5], sagt daselbst nach Abû-l-Fedâ[6] von den Römern, dass sie sich zur Religion der Ssabier bekannt und Götzenbilder nach dem Namen der sieben Planeten errichtet hätten, welche sie auch göttlich verehrten.

Der bekannte Mowaffiq ed-Dîn 'Abdallathîf — starb 629 (1231)[7] — führt in seinem Werke über Aegypten[8] die oben

1) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 591, s. v. حرّان; vgl. über dieses Buch H. Chalfa V. p. 613 f. Nr. 12369. u. Frähns Ibn Foszlan p. I. c.

2) L. c. s. v. ترع عوز. 3) L. c. s. v. الطيب.

4) Vgl. den مشترك des Jâqût, ed. Wüstenfeld, s. v. حرّان, desselben مراصد الاطّلاع, ed. Juynboll s. v. حرّان, دير كاذى, الذهبانية u. الطيب und unten Bd. II. p. 549 ff. u. p. 627 f., §. 13–15.

5) S. 'H. Chalfa V. p. 25, Nr. 9733.

6) Hist. anteisl. ed. Fleischer p. 106; vgl. unten Bd. II. p. 498 f. §. 3.

7) S. 'H. Chalfa I. p. 191 f. Nr. 231., VI. p. 51 f. Nr. 12692. u. bes. Sylv. de Sacy, Relation de l'Égypte par Abdallatiph etc. Paris 1810, p. 534 ff.

8) Ed. White, Oxonii 1800. p. 98 f. u. bei de Sacy l. c. p. 177.

nach Ibn Chordâdbeh citirte Stelle über die beiden grossen Pyramiden in Aegypten an und fügt ohne Angabe seiner Quelle hinzu: die Ssabier behaupten, dass man zu jenen Pyramiden aus allen Enden der Erde zu wallfahrten pflege. An einer andern Stelle[1] erwähnt er eine kleine Chronik von Alexander Aphrodisiensis, in welcher von den Juden, Magiern und Ssabiern die Rede sein und in welcher auch Einiges von der Geschichte der Kopten vorkommen soll. Welche Schrift des Alexander hier gemeint ist, lässt sich schwer angeben, da sowohl unter seinen im Original oder in arabischer Uebersetzung erhaltenen, als auch unter seinen verloren gegangenen Schriften sich, so viel uns bekannt ist, kein historisches Werk findet[2]; es kann aber gar nicht zweifelhaft sein, dass Alexander den Ausdruck «Ssabier» nicht gebraucht hat, und wahrscheinlich ist in dem Buche, welches 'Abdallathîf vor sich hatte, von irgend welchen Heiden die Rede, wofür dieser Ssabier setzte.

Der Historiker Mohammed ben Alî el-'Hamawî berichtet in seinem Târîch el-Manssûrî[3], verfasst 631 (1233)[4], dass der Mondtempel in Harrân im Jahre 424 (1032) zerstört wurde und dass den Ssabiern daselbst kein anderer Tempel übrig blieb.

Ein anonymer Autor[5], der frühestens am Anfange des 7. (13.) Jahrhunderts gelebt hat[6], nennt die harrânischen Ssabier — wahrscheinlich nach dem Vorgange Mas'ûdîs[7] — schlechthin Griechen und sagt daher, dass die Griechen ein Bethaus in Harrân hatten[8].

---

1) L. c. bei White p. 160 u. bei de Sacy p. 205: vgl. unten Bd. II. p. 528.

2) S. Fabr. Bibl. Graeca ed. Harles, Bd. V, p. 650 ff. u. vgl. Wenrich, de auctorum Graec. versionibus etc. Lipsiae 1842. p. 273 ff

3) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 521. f. 71, *b.*; vgl. unten Bd. II. p. 541.

4) Nach Angabe des Verfassers f. 2, *b.*

5) Ms. Lug. Bat. Nr. 742 bei Dozy, Catal. etc. II. p. 139 f.

6) Er citirt nach Dozy l. c. p. 140 die Geschichte von Damascus des Ibn 'Asâkir, welcher 571 (1175) starb; vgl. 'H. Chalfa II. p. 129 f., Nr. 2218.

7) Vgl. oben p. 161 f. 166 u. 213.

8) S. unten Bd. II, p. 553.

Wir haben oben nach verschiedenen mohammedanischen Autoren berichtet, dass die Ssabier den Hermes, Agathodämon und Asclepius für ihre Lehrer und Propheten ausgaben und dass sie einen fingirten Ssâbî ben Hermes (-Enoch-Idrîs) ihren Religionsstifter nennen; wir wollen nun nachweisen, dass gerade diese Aussagen der Ssabier, die unter den Mohammedanern ziemlich verbreitet waren, zur Folge hatten, dass jene angeblichen Lehrer der Ssabier als Gründer des Heidenthums betrachtet und die Gesetze der Ssabier für die des Heidenthums überhaupt angesehen wurden. Der bekannte gelehrte Wezîr Ssalâ'h ed-Dîns (Saladins) 'Gemâl ed-Dîn Alî ben Jûsuf el-Qifthî — starb 646 (1248)[1] — berichtet in seinem Târîch el-'Hukamâ[2] von Hermes, dass er der erste Religionsstifter der Aegypter war und dass die von ihm eingesetzten vier Könige seine Religion und seine Lehren in Griechenland, Babylonien und über die ganze Erde verbreitet hätten. El-Qifthî (oder sein Gewährsmann), der offenbar die oben erwähnte Abhandlung über die Ssabier von A'hmed ben eth-Thajjib kannte, zählt viele Gesetze als von Hermes herrührend auf, welche dieser A'hmed für ssabische ausgiebt, und die von diesem nach den Ansichten der Ssabier angegebenen Kennzeichen des Propheten führt el-Qifthî wörtlich an und zwar als von Hermes herstammend, der sie den Anhängern seiner Religion mitgetheilt haben soll[3]. Den «Aegypter» Agathodämon nennt er einen Lehrer des Hermes und sagt von ihm, dass er einer der ägyptischen und griechischen Propheten gewesen wäre[4]. Asclepius ist nach

1) S. مشترك des Jâqût, ed. Wüstenf. s. v. بيسان, Abûlfar. hist. Dyn. p. 320 (340), 'H. Chalfa II. p. 148. VI, p. 166, Nr. 13107; Flügel in Fleischers Ausgabe der Hist. anteisl. des Abûlfedâ p. 233 u. unten Bd. II. Anmk. 2. zu Text Nr. XXVI, wo eine Notiz aus Sojûthî (Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 525, fol. 202, *a.*) mitgetheilt ist.

2) Ms. der k. k. öffentl. Bibl. in Wien, Nr. 105. vit. ادريس.

3) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 5–12, §. 5–10., p. 445, §. 45., p. 500. 525 u. 529–31.

4) L. c. وقال ان معلمه اسمه الغوثاذيمون وقيل اغاثاذيمون المصري ولم يذكروا من كان هذا الرجل الا انهم قالوا كان احد الانبياء اليونانيين

ihm der Nachfolger des Hermes, dessen Religion er überall verbreitet hat, und der Erfinder vieler Wissenschaften in Griechenland[1]. Endlich erzählt er von ihm, dass er in einer griechischen Stadt ein Idol errichtet hätte, dem der Geist eines der sieben Planeten innewohnte und welches auf die an es gerichteten Fragen Antworten ertheilte[2]. Ja einer der Gewährsmänner el-Qifthîs macht sogar den angeblichen Stifter der ssabischen Religion zum Urheber des Götzendienstes. Er erzählt nämlich: Asclepius habe aus Schmerz über den Tod des Hermes das Bild desselben in einem Tempel aufgestellt, welches mit der Zeit göttlich verehrt wurde; man sagt, bemerkt er ferner, dass diese Verehrung des Hermesbildes die Verehrung der Götzenbilder verursacht hätte, und dass Ssâb (= Ssâbî), der Sohn des Idrîs, die Götzenbilder verehrt und sie so zu seinen Gottheiten gemacht hätte[3]. Man ersieht daraus sehr deutlich, dass die Mohammedaner, ungeachtet aller Verstellung und Heuchelei der Ssabier, dennoch grösstentheils wussten, dass dieselben ächte Heiden und Götzendiener waren, und haben daher die angeblichen Lehrer ihrer Religion zu Lehrern des Heidenthums überhaupt gemacht und den angeblichen Stifter des Ssabismus für den Urheber des Götzendienstes angesehen. Diese mohammedanischen Sagen von der Religion des Hermes und Consorten haben für uns auch die Bedeutung von Quellen, vermittelst deren wir erkennen können, welche äussere

والمصرين. Dasselbe sagt Ibn Abî Osseibi'ah in seiner Geschichte der Aerzte, Ms. des asiat. Mus. Nr. 548, vit. اسقلبيوس, fol. 11, b.

1) L. c. vita اسقلبيوس.

2) L. c. .....اخبر هروسيس صاحب القصص ان بيتا كان فى مدينة رومية كانت فيه صورة تلكهم ويسألونها وكان المستنبط لها فى القديم اسقلبيوس وزعم مجوس رومية ان تلك الصورة كانت منصوبة على حركات نجومية وانه كان فيها روحانية كوكب من الكواكب السبعة. Wörtlich dasselbe findet sich auch bei Ibn Abî-Osseibi'ah l. c.

3) L. c. vgl. unten Bd. II. p. 532, §. 3.

Form die Ssabier da, wo sie mit Mohammedanern zusammenlebten, ihrer Religion gaben. — El-Qifthî kannte die harrânischen Ssabier, wusste, dass sie eine Gemeinde in Bagdâd hatten und verfasste Biographien von vielen Ssabiern, die von der Mitte des 9. bis zur Mitte des 11. Jahrh. p. Chr. in Bagdâd lebten[1]. — Der Begriff Ssabier und Ssabismus hatte bei ihm eine ausgedehnte Bedeutung, denn von den alten Aegyptern sagte er auch, dass sie in der alten Zeit Ssabier gewesen wären, indem sie die Götzenbilder göttlich verehrt und Tempel errichtet hätten[2].

Eine ähnliche Nachricht findet sich, nach einer Notiz im 'Hosn el-Mo'hadherah des Sojûthî[3], im Sag' el-Hadîl fî Achbâr en-Nîl des A'hmed ben Jûsuf et-Tîfâschî, der 651 (1253) starb[4]. Daselbst heisst es: Hermes sei aus seinem Geburtslande Aegypten ausgezogen, die ganze Erde durchwandert und habe die Menschen zur Verehrung Gottes aufgefordert. Man gehorchte ihm und seine Religion verbreitete sich auf der Erde. Dann heisst es ferner: seine Religion ist der Ssabismus; dieser aber bestehe in dem Glauben an die Einheit Gottes, in der Ausübung der Vorschriften der Reinheit, im Beten, Fasten u. s. w. Als Hermes dann nach dem Osten gereist sei, hätten ihm die Könige dieser Länder Gehorsam geleistet und bei seiner Rückkehr nach Aegypten sei auch der König desselben ihm gehorsam gewesen und habe an ihn geglaubt[5]. — Hier ist nun wieder Hermes der Stifter des Heidenthums, — denn für Heiden hielten ja die Mohammedaner alle jene alten Völker —, aber eines solchen Heidenthums, wie es die harrânischen Ssabier zur Schau trugen.

Characteristisch für den Einfluss der harrânischen Ssabier auf die Bildung von Legenden unter den Mohammedanern und bezeichnend für die Art und Weise, wie die Erstern ihre Religion der

1) S. unten Cap. XI. u. XIII. u. Bd. II. p. 532, §. 4. u. 6.

2) In Vita des Hermes Trismegistus, fol. 201, *a.*; vgl. unten Bd. II. p. 533, §. 5.

3) Ms. des asiat. Mus. Nr. 525, fol. 9, *b.*

4) S. 'Hâgî Chalfa II. p. 149 u. III. p. 582, Nr. 7049 u. vgl. Cureton, Cat. Codd. Mss. orientt. Mus. Brit. II. p. 214, Nr. 435.

5) Vgl. unten Bd. II. p. 616.

Letztern wegen zugestutzt haben, ist die vom Sammler der Prophetenlegenden Abû-l-'Hasan Mo'hammed ben Abdallah el-Kisâjî, der spätestens in der Mitte des 12. Jahrhunderts p. Chr. schrieb, in seinem Qissass el-Anbijâ[1] mitgetheilte Legende über Idrîs (= Enoch) und Abraham. — Wir haben schon oft bemerkt, dass die Harrânier eine sehr bedeutende wissenschaftliche Stellung einnahmen, ferner, dass sie vorgaben, an die Einheit Gottes zu glauben, von Ssâbî, einem Sohne des Idrîs abzustammen, heilige Schriften zu besitzen, die durch Seth, Enoch und dergleichen Andere geoffenbart worden wären, und besonders an ein dem Hermes zugeschriebenes Buch zu glauben, worin die besten Argumente für das Dasein und die Einheit Gottes niedergelegt wären. Offenbar in Folge dieser Behauptungen hat sich folgende von el-Kisâjî mitgetheilte Legende unter den Mohammedanern gebildet. Idrîs, erzählt el-Kisâjî, habe seine Kinder schreiben gelehrt und ihnen gesagt: «O Söhne! wisset, dass ihr Ssabier seid, lernt daher lesen in eurer Jugend, damit ihr davon im Alter Nutzen ziehet». Die Ssabier wären auch die Schriftkundigen jener Zeit. Die Schriften des Seth und Idrîs hätten sich bis auf die Zeit Abrahams erhalten, und als dieser nach Harrân kam, fand er daselbst Ssabier, die geoffenbarte Schriften lasen und an die Einheit Gottes glaubten. Als aber Abraham, in der Meinung, dass er und seine Begleiter die einzigen Gläubigen wären, seine Verwunderung darüber aussprach, habe ihm Gott gesagt, dass es nie an Solchen fehlen werde, welche für das Dasein Gottes Argumente beibringen werden. Abraham forderte sie auf, seine Religion anzunehmen; sie meinten aber, dass sie an ihn nicht glauben könnten, da er kein geoffenbartes Buch lese. Von ihren eignen Schriften dagegen hätten sie geglaubt, dass sie von Gott herrührten. Die Ssabier hätten sich darauf in zwei Theile getheilt, in Brahmanen, welche an Abraham glaubten[2] und ihm folgten und in solche, welche in ihrer

1) Ueber dieses Buch, wie auch über dessen Autor werden wir weiter unten Bd. II. Anmk. 1 zu Text IX. handeln.

2) Vgl. oben p. 226 u. ib. Anmk. 1.

Religion verharrten, in Harrân blieben und behaupteten, dass sie sich zu der Religion des Seth, Idrîs und Noa'h bekennen[1]. — Diese ganze Legende ist für die Rolle, welche die Ssabier den Mohammedanern gegenüber spielten, und für den Gesichtspunkt, von dem aus dieselben jene betrachteten, so characterisch, dass sie eines nähern Commentars nicht bedarf.

Die Nachricht, dass die Ssabier sich von einem, von ihnen fingirten Ssâb oder Ssâbî, einem Sohne des Hermes, herleiten, findet sich auch, nach einer Mittheilung von Langlès[2], im Mirah ez-Zemân des Historikers el-Gauzî, der 654 (1256) starb[3].

Der schâfe'ische Gesetzkundige Negm ed-Dîn 'Abd-l-Gaffâr el-Qazwînî — starb 665 (1266-7) — spricht sich in seinem el-'Hâwî ess-Ssagîr[4] so wie oben Schâfe'î aus. Er meint, dass, wenn die Ssabier in den Grunddogmen ihrer Religion von den Christen dissentiren, nicht nur die Verheirathung mit ihren Töchtern unerlaubt, sondern dass sogar ihr Blut zu vergiessen gestattet sei und ihre Existenz von den Mohammedanern nicht geduldet werden dürfe.[5].

Der bekannte Arzt und Biograph Ibn Abî Osseibi'ah — starb 668 (1269)[6] — führt in seinem 'Ujûn el-Anbâ fî Thabaqât el-Athibbâ[7] verschiedene Ansichten über den Ursprung der Medicin an und theilt dann verschiedene Meinungen, welche die Ssabier über den Ursprung der Medicin hatten, mit. Manche nämlich unter ihnen behaupten, sagt er, dass die Medicin in ihren Tempeln durch ihre Priester und Frommen erfunden wurde; Andere unter ihnen meinen: man hätte die Arzneikunst in ihren Tempeln aufgezeichnet gefunden, ohne dass man wusste, von

1) S. unten Bd. II. p. 502 f.

2) L. c. p. 320, vgl. ib. Anmk. 3.

3) Vgl. 'Hâgî Chalfa V. p. 481 f., Nr. 11726.

4) Ueber dieses Buch, wie über dessen Autor s. 'H. Chalfa II. p. 57, Nr. 1971 u. III. p. 5, Nr. 4379 u. vgl. Cureton, Catal. Codd. Mss. orientt. Mus. Brit. II. p. 134, Nr. 252. u. unten Bd. II. die Anmkn. 37 u. 38 zu Text Nr. XXXVIII.

5) S. unten Bd. II. p. 580, §. 9.

6) S. Wüstenfeld; Geschichte der arab. Aerzte p. 132, Nr. 237.

7) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 548, vgl. unten Bd. II. Anmk. 2. zu Text Nr. XL. u. 'Hâgî Chalfa IV. p. 288 f. Nr. 8460.

Wem dies geschehen sei[1]. — Die Ssabier, aus deren Mitte eine so grosse Anzahl berühmter Aerzte hervorgegangen ist, wollten, wie es scheint, die Medicin gewissermassen als ihr Eigenthum betrachten und scheuten sich nicht vor den Mohammedanern von ihren heidnischen Tempeln zu sprechen. In der spätern Zeit scheinen sie sich bestrebt zu haben, auch ihre Medicin zu legitimiren; denn Ibn Abî Osseibi'ah führt auch eine von den Ssabiern überlieferte Meinung an, dass der biblische Seth die von seinem Vater Adam ererbte Medicin bekannt gemacht hätte[2]. — Ibn Abî Osseibi'ah kennt auch die harrânischen Ssabier, nennt sie schlechthin Harrânier und liefert Biographien von vielen Aerzten, die ihres Stammes und Glaubens waren[3]. An der Stelle, wo er von dem ersten Hermes spricht, bemerkt er, dass die Harrânier an die Prophetie desselben glauben, sagt auch, dass er, nach der Meinung der Inder und Harrânier, durch ein von Gott herabgesandtes Feuer in den Himmel erhoben wurde und dass sie desswegen die Körper ihrer Todten verbrennen; ja Manche von ihnen, meint er, werden sogar lebendig verbrannt[4]. — Ob das Letztere sich auch auf die Harrânier bezieht, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben; jedenfalls aber schimmert in der Verbrennung der Todten der heidnische Character der Ssabier durch. — Ibn Abî-Osseibi'ah erwähnt an einer andern Stelle gelegentlich der Kanzel, die sich in den ssabischen Tempeln «bis auf den heutigen Tag» befindet[5]. Da aber zu seiner Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach keine ssabischen Tempel mehr existirten, so hatte er dabei wohl heidnische Tempel überhaupt im Sinne. — Von den Kopten sagt er, nach einer Notiz in Mawâ'iẓ des Maqrîzî, dass sie eine bekannte Glaubenslehre von denen der Ssabier und dass sie Tempel unter dem Namen der Planeten hatten, zu denen man aus allen Gegenden des Landes wall-

1) Ms. l. c. fol. 6, *a*., vgl. unten Bd. II. p. 601.
2) L. c. u. vgl. unten l. c.
3) Vgl. unten Cap. XIII.
4) Ms. l. c. fol. 12, *a*., vgl. unten l. c. p. 602.
5) Ms. l. c. fol. 26, *a*., vgl. unten l. c. p. 603.

fahrtete[1]. — Ssabismus ist ihm also so viel als Heidenthum überhaupt.

Der Corâncommentator Abû-'Abdallah Mohammed ben 'Ahmed el-Chazragî el-Qorthobî — starb 671 (1272)[2] — erwähnt in seinem Commentar zum Corân, betitelt 'Gâmi' A'hkâm el-Corân[3], die beiden Lesarten الصابئين und الصابين, d. h. mit und ohne Hamzah, und die angegebenen Ableitungen von *ssabâ'a*, hervortreten, hinausgehen und von *ssabâ*, sich hinneigen, und bemerkt, dass man denjenigen Ssâbî (Ssabier) nennt, welcher herausgetreten ist und sich von einer Religion zu einer andern hingewandt hat; daher, meint er ferner, hätten die Araber den Ausdruck *ssabâ* von demjenigen gebraucht, welcher (zur Zeit Mohammeds) den Islâm angenommen habe. Die Ssabier seien in der That aus der Religion der Schriftbesitzer herausgetreten. Qorthobî führt dann die oben erwähnten Ansichten der ältern Traditionslehrer über die Ssabier an und bemerkt zuletzt, dass das Ergebniss der Nachforschungen über die Glaubenslehren derselben nach einigen Gelehrten folgendes ist: sie seien, heisst es, Einheitsbekenner, welche aber an die Einwirkung der Sterne und daran glauben, dass dieselben thätige Substanzen seien; daher, fügt er hinzu, hätte sie Abû-Sa'îd el-Issthachrî für Ungläubige erklärt[4]. — In dem Gesagten zeigt sich schon recht deutlich die Verworrenheit und Unklarheit, die unter den Mohammedanern in Betreff ihrer Ansichten von den Ssabiern herrschten; Mendaïten und Harrânier werden von ihnen unter einander gemischt und weder kannten sie die erstern genau, noch verstanden sie die letztern richtig zu beurtheilen.

Der bekannte christliche Historiker Gregorius el-Makîn — starb 672 (1273)[5] — theilt in dem ersten Theil seiner Ge-

1) S. Wüstenfeld, Makrizis Geschichte der Kopten p. 14 u. unten Bd. II. p. 614 f.

2) S. Sojutii liber de Interpretibus Korani p. ٢٨, Nr. ٨٨, ib. p. 113 u. 'H. Chalfa II. p. 499, Nr. 3861 u. vgl. unten Bd. II. Anmk. 24 zu Text Nr. XXXVII.

3) Ms. Lug. Bat. Nr. 81 (399), zu Sûreh II. 59.

4) S. unten Bd. II. p. 559 ff.

5) Vgl. Schnurrer, Bibliotheca Arabica, Halle 1811, p. 113 f.

schichte[1] die oben erwähnte Nachricht des Eutychius über den Gründer des 'Ssabismus mit einigen Varianten mit. Im zweiten Theile[2] spricht er von einem Uebereinkommen zwischen den arabischen Christen, Juden, Magiern und Ssabiern einerseits und Mohammed andererseits, nach dem dieser gegen Entrichtung von Schutzgeldern jenen Schutz und Duldung versprach, und zwar unter der Bedingung, dass sie an die Wahrhaftigkeit der Propheten, an das durch dieselben Geoffenbarte, ferner an Jesus Christus, an den heiligen Geist, an sein Wort, die Apostel und an die Wahrheit der Tôrah und das Evangelium glauben. Dass alle diese Bedingungen nicht für jede einzelne der erwähnten Confessionen Geltung haben konnte, ist einleuchtend. Es ist bekannt, dass das unter den Christen des Orients circulirende und in Europa sogar einigemal gedruckte Document eines Vertrags zwischen den Christen und Mohammed unächt ist[3]; aber die angeführte Nachricht bei el-Makîn weist darauf hin, dass entweder die Ssabier ein ähnliches Document fabricirt haben, oder dass sie den Mohammedanern eine so vortheilhafte Meinung von sich beizubringen verstanden, dass diese sie den Christen und Juden gleichstellten.

Der berühmte spanische Geograph und Historiker Nûr ed-Dîn 'Alî ben Mûsa, genannt Ibn Sa'îd el-Magribî, der viele Reisen im Orient machte und bedeutende Kenntnisse besass — starb 673 (1274)[4] — gehört zu den Wenigen, deren Nachrichten sich direct auf die harrânischen Ssabier beziehen. Er besass offenbar über dieselben eine ziemlich gute Quelle, die aber verloren gegangen

1) Nach einer Mittheilung des Abr. Ecchell., de orig. nom. Papae, Romae 1660, p. 311 f. verglichen mit Ms. Nr. 112, fol. 37. der Kaiserl. öffentl. Bibl. zu St. Pet.; vgl. unten Bd. II. p. 509, §. 1.

2) Ed. Erpenii, 1625 in fol. p. 3; vgl. unten Bd. II. p. 510, §. 3.

3) S. Schnurrer l. c. Nr. 390–92, p. 443 f. u. Zenker, Bibl. orientalis, Leipz. 1846, Nr. 1430–34, p. 175 f. u. vgl. Th. Chr. Tychsen in den Comment. Societ. reg. scienc. Gott. Vol. XV. 1804, p. 152–184, wo die Unächtheit dieses Documents nachgewiesen ist, u. Schnurrer l. c. p. 445.

4) S. 'H. Chalfa V. p. 556 f. Nr. 12082. u. p. 647 f. Nr. 12468., Nicoll, Catal. Bibl. Bodlej. Oxonii 1835, p. 230 f., Nr. 263. u. Reinaud, Géogr. d'Aboulféda I. p. 141 ff.

zu sein scheint[1]. Ibn Sa'îd weiss, dass die Harrânier Syrer sind, er handelt auch von ihnen in dem Capitel, wo er von den Syrern überhaupt spricht und bemerkt dabei in Betreff der Harrânier, dass ihre Religion die der Ssabier ist; er wusste also auch, dass diese Heiden sind, was auch aus seinen übrigen Nachrichten über sie hervorgeht. Er kennt die Zahl und die Zeit ihrer Gebete, die mit der von A'hmed ben eth-Thajjib angegebenen nicht genau übereinstimmen. Er erwähnt auch ihre Todtengebete, die jener nicht kennt, und ihr dreissigtägiges Fasten, das auch Abû-Sa'îd Wahb, A'hmed ben eth-Thajjib und Abû-l-Farag Barhebraeus kennen. Er giebt ihre Festtage wie Qalqaschendî an[2]; doch muss es erst untersucht werden, ob sie mit den von Abû-Sa'îd Wahb angegebenen Festtagen der Harrânier übereinstimmen. Er giebt uns aber auch Nachrichten von den Ssabiern, welche durchaus unwahr sind, die aber die Ssabier selbst unter den Mohammedanern zu verbreiten suchten, um sich bei ihnen zu legitimiren und von ihnen für ein biblisches Volk angesehen zu werden. So weiss er, dass sie ihre Religion von Seth und Idrîs herleiten und dass sie ein Buch besitzen, welches sie ersterem zuschreiben. Er giebt den Inhalt dieses Buches an, woraus man ersieht, dass es nur allgemeine moralische Grundsätze enthielt und dass es nicht mehr Anspruch auf Aechtheit hat als die übrigen zahlreichen Pseudepigraphen, welche dem oder jenem Patriarchen zugeschrieben wurden. Endlich kennt er die Aussage der Ssabier, dass die Pyramiden die Gräber von alten Propheten seien; er sagt aber nicht, dass sie die von Agathodämon und Hermes seien, die wiederum mit Seth und Idrîs identisch sein sollen, sondern er sagt geradezu, dass sie, nach der Behauptung der Ssabier, die Gräber von Seth, Idrîs und Ssâbî ben Idrîs seien, von welchem Letztern sie sich herleiten wollen[3].

1) Seine Nachrichten finden sich nur theilweise in den andern von uns mitgetheilten Quellen wieder.

2) Vgl. unten p. 267 u. Bd. II. p. 525.

3) Diese hier nach Ibn-Sa'îd mitgetheilten Nachrichten sind von Abû-l-Fedâ, Hist. anteisl. p. 148 als die des Abû-'Isa el-Magrîbî mitgetheilt, der uns sonst

Der scholastische Philosoph 'Alî ben 'Omar el-Kâtibî el-Qazwînî — starb 675 (1276)[1] — scheint nicht mehr gewusst zu haben, in welchem Zusammenhang die harrânischen Ssabier mit der Stadt Harrân standen. Er leitet daher in seinem Mofassel betitelten Commentar zum Mo'hassel des oben erwähnten Imâm Fachr ed-Dîn er-Râzî den Namen der Harrânier, die nach einer Laune der arabischen Grammatik nicht nur so, sondern auch Harnanier genannt werden[2], von einem fingirten Harnân her[3]. In dem erwähnten Buche theilt el-Kâtibî verschiedene neuplatonische Ansichten der Harrânier über die Existenz von fünf Urprincipien mit, welche sind: Gott, die Seele, die Materie, die Zeit und der Raum; dann theilt er auch speciell ihre Meinung über das Wesen Gottes, über das der Seele und wie dieselbe auf die Erde herabgestiegen sei u. s. w. mit[4]. Wir werden im zweiten Buche dieses Bandes die von el-Kâtibî mitgetheilten Ansichten der Ssabier näher besprechen und Analogien dazu oder richtiger ihre Quellen in den neuplatonischen Schriften nachweisen. Hier dient uns diese Mittheilung zum Beweise, wie vertraut die Harrânier mit der neuplatonischen Philosophie waren und wie die Mohammedaner, welche dieselbe wenig kannten, sie für die Lehre der Harrânier und dann auch für die der Ssabier überhaupt ausgaben.

Der bekannte schâfe'ische Gesetzkundige Abû-Zakarijâ Ja'hja en-Nawawî — starb 676 (1277)[5] — theilt in seinem

---

unbekannt ist und welchen Abû l-Fedâ unter seinen Quellen nicht anführt (s. seine Hist. anteisl. p. 1); aber Abr. Ecchell. bemerkt l. c. p. 319, dass die Nachrichten des Abû-l-Fedâ über die Ssabier sich wörtlich bei dem Geographen Ibn Sâ'id el-Magribî, dessen Werk er besass (s. ib. Index Auct. Nr. 13), wiederfinden; vgl. unt. Bd. II. p. xxx f. Anmk. 111 u. p. 499 f.

1) S. 'H. Chalfa V. p. 422, Nr. 11537 und vgl. unten Bd. II. Anmk. 1 zu Text Nr. VI.

2) Vgl. unten Bd. II. p. 549 u. مشترك von Jâqût, ed. Wüstenf. s. v. حرّان.

3) S. Schmölders, Essai sur les écoles philosoph. chez les Arabes, Paris 1842, p. 124.

4) S. Schmölders l. c. p. 127 ff. u. unten Bd. II. p. 492 f.

5) S. Wüstenfeld, das Leben und die Schriften des Scheich Abu Zakarija Iahja el-Nawawi, Gött. 1849.

Tahdsîb el-Asmâ[1] das oben erwähnte Gutachten des schâfe'ischen Gesetzlehrers Abû-Sa'îd el-Isthachrî mit, dass man nämlich die Ssabier ausrotten müsste, weil sie von Juden und Christen verschieden wären und die Planeten göttlich verehrten[2]. In seinem Gesetzbuche, betitelt Minhâg eth-Thâlibîn[3] sagt er: man dürfe eine Schriftbesitzerin (Kitâbiah) heirathen, d. h. eine Christin oder eine Jüdin, aber nicht solche, welche sich blos an Psalmen und dergleichen andere Schriften halten[4], womit er, wie sein Commentator bemerkt[5], die Seth, Idrîs und Abraham zugeschriebenen Bücher meint. — Man sieht hierin gewissermassen einen Protest gegen die Prätensionen der Mendaïten und der harrânischen Ssabier, welche sich durch ihre Pseudepigraphen zu legitimiren suchten. En-Nawawî bemerkt dann, — sei es in Folge einer unklaren Ansicht, oder sei es in Folge davon, dass er den von Schâfe'î aufgestellten Satz nicht unerwähnt lassen wollte —, seinerseits, dass man sich mit Ssabiern nur dann verschwägern dürfe, wenn sie in den Grunddogmen ihrer Religion von den Christen nicht dissentiren, wo dies aber der Fall sei, so sei jenes unerlaubt, wobei er indessen, wie es scheint, es selbst nicht gemerkt hat, dass er in dem vorigen Satze der Ssabier wenigstens indirect gedacht hat.

Der berühmte Biograph Schems ed-Dîn A'hmed ben Mohammed, bekannt unter dem Namen Ibn-Challikân — starb 681 (1282)[6] — führt in seinem Wafiât el-A'jân[7] verschie-

1) Ed. Wüstenf. p. ٧٢٥; vgl. über dieses Buch 'H. Chalfa II. p. 477 f., Nr. 3773 u. Wüstenfelds in der vorigen Anmk. erwähnte Schrift p. 56 f.

2) S. unten Bd. II. p. 541.

3) Ms. des Scheich Thanthâwî in St. Pet.; vgl. über dieses Werk 'H. Chalfa VI. p. 204 ff. Nr. 13242, Wüstenf. l. c. p. 49 ff. u. unten Anmk. 18 zu Text Nr. XXXVIII.

4) S. unten Bd. II. p. 577, §. 6.

5) S. unten p. 269 f. u. Bd. II. p. 578.

6) S. 'H. Chalfa VI. p. 432 ff. Nr. 14298, Sujûthî, Ms. des asiat. Mus. Nr. 525, im Capitel über die ägypt. Historiker, fol. 202, *a*. f. u. vgl. Tydemann, Conspectus operis Ibn Challikani, Lug. Bat. 1809, p. 15 ff. u. Slane, Ibn Challikan's Biographical dictionary I. p. VI ff.

7) Ed. Wüstenf. Nr. ١٠٤ u. in der engl. Uebers. von Slane I. p. 32 f., vgl. unten Bd. II. p. 511.

denę vor ihm gemachte Ableitungen des Namens Ssabier an, nämlich: von einem fingirten Ssâbî ben Metûschela'h ben Idrîs, welcher sich zur ersten rechtgläubigen Religion bekannt haben soll, dann von einem gleichfalls fingirten Ssâbî ben Mârî, einem Zeitgenossen des Patriarchen Abraham, endlich vom Worte Ssâbî, das so viel bedeute als Apostat, wie die Qoraischiten z. B. den Mohammed Ssâbî genannt hätten, weil er von der Religion seines Volkes abgefallen sei. — Den ersten beiden Etymologien liegt einerseits das Bestreben der Harrânier, sich um jeden Preis mit einer wirklichen oder fingirten biblischen Person in Verbindung zu setzen, zu Grunde; die letzte Etymologie hat in den unklaren Ansichten der Mohammedaner über das wahre Wesen der Ssabier und in dem Bestreben ihren Grund, diesen Namen aus dem Arabischen abzuleiten. D'Herbelot führt[1] noch eine Stelle aus Ibn Challikân an, die sich in unsern Ausgaben nicht findet, wo es heisst, dass die Ssabier verschieden von den Magiern, aber so alt wie diese seien und dass sie alle Beide von dem Patriarchen Abraham abstammen wollen. — Die Einen haben also eben so gelogen wie die Andern.

Der christliche Historiker Abû-l-Farag' Barhebraeus — starb 685 (1286)[2] — hatte gute Originalquellen über die Harrânier und benutzte auch die oben erwähnte Abhandlung über die Ssabier von A'hmed ben eth-Thajjib. Er weiss, dass sie Heiden sind und nimmt als sicher an, dass ihre Religion mit der der alten Chaldäer wesentlich identisch sei. Er weiss auch, dass sie den biblischen Seth mit dem «Aegypter Agathodämon, dem Lehrer des Hermes» identificiren. Der Begriff Ssabier hatte aber bei ihm auch die weiteste Bedeutung. So sagt er, dass die Perser, Chaldäer, Griechen, Aegypter, Türken, Inder und Chinesen — d. h. mit einem Worte alle heidnischen Völker der alten Welt — Ssabier gewesen wären und dass sie die Götzen-

1) Art. Sabi, T. III. p. 146 ed. Haag, 1778 in 4°; vgl. unten l. c.

2) S. H. Chalfa V. p. 443, Nr. 11610, Assem. Bibl. orient. II. p. 244 ff., Pocockes Vorréden zu s. Ausg. von der Hist. comp. Dyn. u. dem Spec. hist. Ar. u. Wüstenf. Geschichte der arab. Aerzte p. 145, Nr. 240.

bilder, als Nachbildung der höheren Substanzen und der sphärischen Körper, verehrt hätten. Damit wollte er aber nicht irgend eine Richtung des Heidenthums, sondern das Heidenthum überhaupt characterisiren, — da er von allen Völkern der alten Welt sagt, dass sie diesem Cultus zugethan gewesen wären — und das, was er hier sagt, ist eben nur seine individuelle Auffassung vom Heidenthum überhaupt. — So sagt er auch ferner von den «götzendienerischen» Griechen, dass die Masse unter ihnen — d. h. die Philosophen ausgenommen — ssabisch gewesen wäre, dass sie die Sterne verehrt hätten und dass ihre Religion Götzendienst gewesen wäre. Dessgleichen sagt er von dem Kaiser Constantin, dass er die christliche Religion angenommen und die ssabische verworfen hätte[1]. — Man sieht demnach, dass ihm Heidenthum überhaupt und Ssabismus identisch ist, dass ihm aber, wie den meisten Mohammedanern, jenes mehr oder minder mit Sterndienst identisch war.

Der berühmte Corâncommentator Nassîr ed-Dîn Abû-Sa'îd Baidhâwî — starb 685 (1286) oder 692 (1292)[2] — führt in seinem Corâncommentar Anwâr et-Tenzîl[3] die beiden bekannten Etymologien des Namens Ssabier an, nämlich von *ssabâ'a*, abfallen und *ssabâ*, sich hinneigen, «in so fern die Ssabier sich von den andern Religionen zu der ihrigen, oder von der Wahrheit zur Lüge hingewandt haben». Ueber die Ssabier selbst theilt er vier verschiedene Ansichten mit: 1) sie stehen zwischen Christen und Magiern; 2) die Grundlage ihrer Religion ist die Religion Noa'hs; 3) sie sind Engelanbeter; 4) sie sind Sterndiener. Baidhâwî vermischt also durchaus Mendaïten und Harrânier unter einander; denn die erste und die dritte Ansicht kann sich nur auf die erstern, die vierte dagegen nur auf die letztern beziehen. Baidhâwî setzt übrigens nicht voraus, dass der Name «Ssabier» arabischen Ursprungs ist.

1) S. hist. comp. Dyn. authore Greg. Abul-Pharagio ed. Ed. Pocockio; Oxon. 1663, p. 2. 9 f. 95. 108 u. 281, Uebers. p, 2. 6 f. 62 u. 184 f. vgl. unten Bd. II. p. 495 ff.

2) S. 'H. Chalfa I. p. 469 f., Nr. 1402 und vgl. unten Bd. II. Anmk. 53 zu Text Nr. XXXVII.

3) Ed. Fleischer I. p. ٩٣ f.; vgl. unten Bd. II. p. 565.

Der bekannte Geograph und Historiker Ismâ'îl Abû-l-Fedâ sagt in seiner vormohammedanischen Geschichte, die er 710 (1310) beendete[1], vom Kaiser Domitian: «seine Religion und die der Römer war, wie erwähnt, der Götzendienst». Vorher aber sagt er von denselben nach Ibn el-Athîr, dass die Römer sich zur Religion der Ssabier bekannt hätten; eben so sagt er nachher vom Kaiser Decius, dass er seinen Vorgänger, der sich zum Christenthum bekannt hatte, getödtet und den Götzendienst und die Religion der Ssabier wiederhergestellt hätte; dessgleichen sagt er vom Kaiser Constantin, dass er und seine Vorgänger vor der Annahme des Christenthums sich zur Religion der Ssabier bekannten, indem sie die den sieben Planeten geweihten Götzenbilder verehrt hätten. Auch von den alten Aegyptern berichtet er, dass sie Ssabier gewesen wären und die Planeten und Götzenbilder verehrt hätten. Dennoch kannte er die oben nach Abû-Sa'îd el-Magribî mitgetheilten Nachrichten über die Harrânier[2]; eben so führt er in seiner 721 (1321) beendigten Geographie[3] die oben nach den Geographen Issthachrî und Ibn 'Haukal mitgetheilte Nachricht an, dass 'Harrân eine Stadt der Sabier ist, dass diese daselbst einen Tempel hatten, den sie Abraham zuschreiben; dessgleichen schreibt er das von Issthachrî über die grosse Moschee zu Damascus Gesagte, — wo unter den Ssabiern die alten heidnischen Syrer zu verstehen sind, die nach ihm von den Götzendienern und den Griechen, verschieden seien —, ohne Weiteres aus[4]. Aber zur Zeit Abû-l-Fedâs waren die Begriffe: Ssabier, Heide und Götzendiener schon so sehr in einander aufgegangen, dass ein Autor ein und dasselbe Volk bald Ssabier, bald Götzendiener nannte.

Der Corâncommentator 'Hâfîtz ed-Dîn 'Abdallah ben A'hmed en Nesefî — starb 710 (1310) oder 716 (1316)[5] —

1) S. Abulfedae hist. anteisl. ed. Fleischer, Lips. 1831, p. VIII.

2) S. l. c. p. 14. 98. 106. 110. 148 u. 150 u. vgl. unten Bd. II. p. 498 ff.

3) S. Reinaud, Géogr. d'Aboulféda I. p. 445 f.

4) S. Géogr. d'Aboulf. ed. Reinaud et Slane p. ٢٣٠ u. ٢٧٧ u. vgl. unt. Bd. II. p. 552 f.

5) S. 'H. Chalfa V. p. 249, Nr. 10900, p. 470, Nr. 11666, VI. p. 121, Nr. 12907, p. 164 u. 484 u. vgl. unten Bd. II. Anmk. 59 zu Text Nr. XXXVII.

führt in seinem Corâncommentar Medârik et-Tenzîl[1] die Etymologie von *ssabâ'a*, abfallen an und paraphrasirt das corânische الصابئين, Ssabier, durch die Worte: «welche von einer bekannten Religion zu einer anderen übergehen». Dann bemerkt er, dass die Ssabier sich von der jüdischen und christlichen Religion abgewandt hätten und Engel verehren und dass sie nach Einigen Psalmen lesen[2]. — Er hat also dabei offenbar wie die ältern Corâncommentatoren, an die mendaïschen Ssabier gedacht.

Mo'hammed ben Ibrâhîm el-Anssârî el-Ketbî, genannt el-Wathwâth — starb 718 (1318) — erwähnt in seinem Mebâhig' el-Fiqr[3], nach einer Notiz in 'Hosn el-Mo'haderah des Sojûthî[4], die Aussage der Ssabier, dass die eine der beiden grossen Pyramiden das Grab des biblischen Seth, die andere das des Hermes und die dritte, die gelbe, das des Ssâb ben Hermes sei, von dem sie sich herleiten. El-Wathwâth berichtet dabei, dass die Ssabier zu diesen Pyramiden wallfahrten, daselbst Hähne und schwarze Kälber opfern und Räucherwerke räuchern. Diese letztere Nachricht werden wir weiter unten näher besprechen, wo nachgewiesen werden soll, dass diese zu den Pyramiden wallfahrtenden Ssabier Ueberreste der altägyptischen Heiden waren, welche mit dem damals im Sinne von Heiden gebrauchten Namen «Ssabier» bezeichnet wurden[5].

Der Emîr Qawâm[6] ed-Dîn ben 'Omar el-Ittiqânî rechnet in seinem Tebiîn betitelten Commentar zum Montechab fî

1) Ms. der Univers.-Bibl. zu Kasan, vgl. Cureton, Catal. Codd. Mss. orientt. Mus. Brit. II. p. 64, Nr. 68 u. unten Bd. II. Anmk. 58 zu Text Nr. XXXVII.

2) S. unten Bd. II. p. 567, §. 11.

3) Ueber dieses Buch u. dessen Autor s. 'H. Chalfa V. p. 361, Nr. 11311, Curet. Catal. Codd. Mss. orientt. Mus. Brit. II. p. 183 f. Nr. 382 u. vgl. unten Anmk. 7 zu Text. Nr. XLII.

4) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 525, fol. 27, *a*.; vgl. unten Bd. II. p. 617.

5) S. unten Cap. XI.

6) Nach der ausdrücklichen Angabe des Scheich Thanthâwî wird dieser Name Qawam und nicht Qiwam ausgesprochen; vgl. Dorn, Sehir ed-Din's Geschichte von Tabaristan etc. pers. Text, St. Pet. 1850, p. 9, Anmk. 7.

Ossûl el-Madshab des Achsîketî, — verfasst 716 (1316)[1] —, diejenigen, welche sich zu einer geoffenbarten Religion bekennen und ein geoffenbartes Buch besitzen, wie z. B. das Buch des Patriarchen Abraham, das des Schît (Seth) und die Psalmen Davids, zu den Schriftbesitzern, mit denen man sich verschwägern dürfe und die folglich auch geduldet werden können[2]. — Bekanntlich behaupteten die Mendaïten einen Psalter zu besitzen; die Harrânier stützten sich gleichfalls auf ein Pseudepigraph des biblischen Seth und von den Magiern werden wir weiter unten nachweisen, dass sie ihren Avesta als von Abraham geoffenbart ausgaben, und wir sehen hier, wie es dreien mehr oder minder heidnischen, Religionsgenossenschaften durch Verstellung und Lügen zuweilen gelungen ist, sich als solche religiöse Genossenschaften zu legitimiren, welche von Gott geoffenbarte Schriften besässen, — natürlich um so bei den Mohammedanern Duldung zu erlangen.

Im Anfange des 8. (14.) Jahrhunderts scheinen die philosophischen Ansichten über Gott u. s. w., die einige Philosophen unter den harrânischen Ssabiern aufgestellt und die von den Mohammedanern für Lehren der Harrânier überhaupt angesehen wurden, ziemlich allgemein verbreitet gewesen zu sein, und ein Dichter dieser Zeit, Namens el-'Harîrî, genannt Ibn Israïl critisirt sie — nach einer Notiz des bald zu erwähnenden Dimeschqî[3] — in Qassîden und Gedichten.

Der Geograph Schems ed-Dîn Mo'hammed Ibn Abî Thâlib Dimeschqî, der 727 (1327)[4] starb, erwähnt in seinem Nochbah ed-Dahr[5] einigemal den Mondtempel zu Harrân, kannte die harrânischen Ssabier daselbst, betrachtet sie auch als

1) S. über diese Schriften und deren Verfasser 'H. Chalfa VI. p. 163 f. Nr. 13095. Cureton l. c. p. 118, Nr. 202. u. vgl. unten Bd. II. Anmk. 64 zu Text Nr. XXXVIII.

2) S. Fetâwî el-'Alemg'îrîjah, ed. Calcutta 1828. Bd. I. p. ٣٩٩ u. vgl. unten Bd. II. p. 387 f.

3) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 593; vgl, unten Bd. II. p. 399 f.

4) Vgl. unten Bd. II. p. XXVIII ff.

5) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 593, Copenhagen Nr. 96, Paris Nr. 581 u. Leiden Nr. 735; vgl. unten l. c. u. Cureton l. c. II. p. 184 f. Nr. 384.

Heiden und liess sich durch ihre Verstellung nicht irre leiten[1]. Er führt daher Ansichten, die Scharastânî speciell den Harrâniern zuschreibt, als die der Ssabier, d. h. bei ihm: der Heiden überhaupt an[2], und glaubt daher auch nicht, was die harrânischen Ssabier sagen, dass sie ihre Lehren von Agathodämon und Hermes, die mit Seth und Enoch-Idrîs identisch sein sollen, empfangen hätten, und zwar glaubte er es desshalb nicht, weil sie Heiden wären und daher mit biblischen Personen nichts zu thun haben könnten[3]. Dem Dimeschqî ist Ssabier und Heide, Ssabismus und Heidenthum völlig identisch. Zu der Religion der Ssabier bekannten sich nach ihm die Inder, die alten Perser vor Zoroaster, die alten Chaldäer, die Griechen, Römer, Araber und die verschiedenen nabathäischen Stämme, zu denen er auch die alten Kana'aniter rechnet[4]. Den Tempel zu 'Aïn-Schems in Aegypten zählt er zu denen der Ssabier[5]; von der Festung 'Hadhr sagt er, dass einer der ssabischen Könige in ihr gewohnt hätte, und die phönizische Stadt 'Gab'alah (Byblus) lässt er auch von Ssabiern erbaut sein[6]. Eine Nachricht über die frühere Bestimmung der Ka'abah, die Mas'ûdî nach einigen Heiden mittheilt, theilt Dimeschqî, Mas'ûdî citirend, geradezu für eine von den Ssabiern herrührende mit[7]. Er berichtet auch von denselben, dass sie behaupten: die Venus habe die Frauen und die Männer, die Jünglinge und die Kinder mit Freude und Fröhlichkeit beschenkt[8], — eine ächt heidnische Anschauung. Unter Ssabismus oder Heidenthum verstand er ungefähr dasselbe, was Schahrastânî darunter verstand, den er auch zuweilen copirt. Dem Ssabismus und dem Heidenthum liege der Glaube an eine Verkettung der Ursachen bis zur prima causa zu

1) S. unten Bd. II. p. 397 u. 412 f. §. 18.
2) S. l. c. p. 398 ff. u. vgl. ib. p. 442 ff. §. 30 ff.
3) S. l. c. p. 398 f., §. 9.
4) S. l. c. p. 402 ff. §. 11. u. p. 413 f. §. 20 f.
5) S. l. c. p. 391 f.
6) S. l. c. p. 410, §. 15. u. p. 413, §. 19.
7) S. l. c. p. 383 u. vgl. ib. die zu dieser Seite gehörende Anmk. 17.
8) S. l. c. p. 394.

Grunde. Unmittelbar an Gott könne sich der Mensch nicht wenden und er müsse daher Vermittler haben. Diese seien entweder die Planeten selbst oder die den Geistern derselben geweihten Götzenbilder. Aber ausser den Planeten und deren Geister gäbe es auch abstracte Gegenstände, die personnificirt und vergöttert worden seien. So hätten nach Dimeschqî die Ssabier auch einen Tempel der ersten Ursache, was er zu bezweifeln scheint, ferner einen Tempel der ersten Intelligenz, einen der Weltordnung, einen der Nothwendigkeit (Ananke) und einen der Seele. Dimeschqî sagt sogar, dass die alten Araber sich zur Religion der Ssabier bekannt hätten und meint nachher, dass die von ihnen nach der Weise der Ssabier verehrten Götzenbilder Bilder von Menschen wären, die mit der Zeit göttlich verehrt worden seien[1]. Ihm ist also Ssabismus jede Art von Götzendienst und nicht blos eine auf Sterndienst sich basirender Idololatrie. Ueberhaupt darf man bei Dimeschqî keine klaren Ansichten über das Heidenthum suchen, da er von einem Volke in Afrika sagt: «seine Religion ist der Magismus und es verehrt die Götzenbilder»[2]. Dimeschqî theilt uns auch einige andere Nachrichten mit, die sich speciell auf die harrânischen Ssabier beziehen. Die Ssabier, meint er, behaupten, dass Jerusalem schon vor Salomo erbaut wurde und dass daselbst ein Tempel des Mars und das Götzenbild des Tammûz sich befand[3]. — Wahrscheinlich haben die Ssabier dies desshalb erdichtet, um sich mit der heiligen Stadt in Verbindung zu setzen, wie sie dies mit der Bibel zu thun sich bemühten. Er theilt auch die oben nach el-Wâthwâth angeführte Nachricht mit, wobei er hinzufügt, dass die Ssabier aus den Bewegungen und dem Zustande der an den Pyramiden geopferten Hähne erfahren können, was sie von verborgenen Dingen zu erfahren wünschen[4]. — Eine andere Ansicht der harrânischen

1) S. l. c. p. 381 f. 404 f. u. p. 406 ff. §. 12 f.; vgl. ib. p. 439 ff. §. 28 f. u. p. 446.

2) Im Ms. l. c. fol. 137, b.: ودينهم المجوسية يعبدون الاوثان

3) S. l. c. p. 389 f.; vgl. ib. p. 542.

4) S. l. c. p. 410 u. vgl. ib. p. 38. u. 266 ff. Anmk. 326.

Ssabier theilt uns Dimeschqî mit, die auf die Alchymie des Mittelalters einen grossen Einfluss ausgeübt hat. Es ist nämlich die von Jamblichus, Proclus und andern Neuplatonikern angedeutete Lehre von dem Einfluss der Planeten auf die Metalle und vom Verhältniss dieser zu jenen[1], woraus man ersehen kann, dass die Gelehrten unter den harrânischen Ssabiern im eigentlichen Sinne des Wortes und in jeder Beziehung die Träger und Fortsetzer der theurgischen Richtung des Neuplatonismus zur Zeit des Islâm waren.

Der Encyclopädist A'hmed ben Abd-el-Wahhâb, genannt en-Nowairî, — starb 732 (1332) — versteht in seiner Encyclopädie, betitelt Nihâjah el-Arab fî Funûn el-Adab[2], unter Ssabiern und Ssabismus gleichfalls Heiden und Heidenthum, fasst letzteres wie Schahrastânî auf, den er auch copirt, und nennt viele verschiedene alte heidnische Tempel, wie z. B. den Jupitertempel in Damascus, den Sonnentempel zu 'Aïn-Schems in Aegypten, den Tempel der Venus zu Hierapolis, den Mondtempel in Harrân und dergleichen andere Tempel, geradezu Tempel der Ssabier. Von dem Mondtempel zu Harrân sagt er, dass er einer der grössten der Ssabier sei[3].

Merkwürdig ist es, dass ein mohammedanischer Gelehrter, welcher während der ersten Hälfte des 8. (14.) Jahrhunderts gelebt hat, Negm ed-Dîn A'hmed ben 'Hamdân, genannt Ibn Schebîb el-Harrânî, in seinem 'Gâmî' el-Funûn[4] eine von Schahrastânî mitgetheilte Lehre der Ssabier über die geistigen

1) S. l. c. p. 411 f. §. 16 f.

2) Ms. Lug. Bat. Nr. 5 bei Dozy. — Ueber dieses Werk und dessen Autor vgl. 'H. Chalfa VI. p. 397, Nr. 14069; Dozy l. c. I. p. 4 ff. u. unten Bd. II. die Anmkn. 1. u. 2 zu Text Nr. XVII.

3) S. unten l. c. p. 515 f.

4) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 603, fol. 36, *a*. f. — 'H. Chalfa erwähnt dieses Werk II. p. 560, Nr. 3922 u. p. 564, Nr. 3934 und bemerkt an ersterer Stelle, dass der Verfasser 695 (1295) gestorben sei. Diese Angabe ist aber unrichtig; denn Ibn Schebîb sagt in diesem Ms. fol. 122, *b*., dass er im Jahre 732 (1332) in Aegypten war, wo er auch gelebt zu haben scheint. Dieses Ms. findet sich auch in Gotha Nr. 232, wo aber der Name des Autors nicht angegeben ist; vgl. Möller, Catal. librr. tam Mss. quam impress.... qui in bibl. Gothana asservantur, Gothae 1825, p. 60.

Wesen fast wörtlich als die der 'Hukamâ, Philosophen, anführt[1]). Man ersieht daraus, dass die harrânischen Ssabier bei den Mohammedanern für Philosophen κατ' ἐξοχήν galten und dass daher die philosophischen Darstellungen der ssabischen Religion auch nicht anders als für eine philosophische Auffassung derselben von Seiten ihrer philosophisch gebildeten Bekenner angesehen werden können.

Ein anderer Karaïte Namens Ahrôn ben Elijah aus Nikomedien[2]) versteht in seinem 1346 p. Chr. in Constantinopel vollendeten Buche Ez-Chajîm[3]) unter Ssabiern, wie fast alle Mohammedaner seiner Zeit, Heiden überhaupt und spricht daher von ungläubigen Ssabiern, die an die Ewigkeit der Welt und an die Göttlichkeit des Himmels glauben, aus deren Mitte der Patriarch Abraham hervorgegangen und deren Gegner derselbe gewesen sei, worin er offenbar Maimonides folgt.

Abû-l-Thenâ Schems ed-Dîn Ma'hmûd Issfahânî — starb 749 (1348) — führt in seinem Methâli' el-Intzâr betitelten Commentar zum Thawâli' el-Anwâr[4]) des Baidhâwî einige metaphysische Ansichten der Harrânier an, die denen ähnlich sind, welche der oben erwähnte el-Kâtibî mittheilt[5]).

Schems ed-Dîn Mo'hammed ben Ibrâhîm es-Sachâwî — starb 749 (1348)[6]) — führt in seinem Irschâd el-Qâssid[7])

---

1) S. unten Bd. II. p. 421 u. p. 423; vgl. die Anmkn. 28. u. 42. zu Text Nr. IV.

2) Vgl. über diesen Karaïten Steinschneider l. c. p. 407, Delitsch in der Einleit. zu seiner Ausg. des Ez-Chajîm (s. die folg. Anmk.) u. Fürst, bibl. Jud. I. p. 22 ff.

3) עץ חיים. System der Religionsphil. nach karäischer Doctrin, herausgegeben von Delitsch u. Steinschneider, Leipzig 1841; s. ib. Cap. 12. p. 33. u. Cap. 95. p. 157 u. vgl. unten Bd. II. p. 620.

4) Ueber diese Schriften und deren Verfasser vgl. 'H. Chalfa IV. p. 168, Nr. 7990, Catal. Codd. Mss. bibl. Reg. Paris 1739. I. p. 142, Nr. 410 u. Schmölders l. c. p. 138, Anmk. 4.

5) S. Schmölders l. c. p. 128 f. u. unten Bd. II. p. 439 f. §. 2 f.; vgl. oben p. 252.

6) S. 'H. Chalfa I. p. 251 f. Nr. 488; vgl. Hammer, encyclopäd. Uebersicht der Wissenschaften des Orients etc. Leipzig 1804. p. 7 u. Wiener Jahrbücher Bd. LXI. Anzeigeblatt p. 10 ff.

7) In der Bibliotheca Indica, Calcutta 1849, Heft I. ed. Sprenger; vgl. unten Bd. II. p. 513 f.

das oben aus dem Dorr en-Netzîm des Ibn Sînâ Mitgetheilte an, fügt dann Einiges aus dem hinzu, was Schahrastânî von den Ssabiern überhaupt und von den Harrâniern insbesondre sagt und erwähnt zuletzt noch folgende drei ssabische Secten: 1) die Qanthârîjah, Anhänger eines fingirten Qanthâr ben Arfachschad (eines Enkels des Patriarchen Noa'h), welche lehren, dass man lediglich der Religion Noa'hs folgen müsse; 2) die Beidânîjah, Anhänger eines gewissen Beidân, des Jüngern, welche lehren, dass derjenige Prophet sei, welcher in die Welt des Geistes Einsicht habe; 3) die Kâtzîmijah, Anhänger eines erdichteten Bruders des Patriarchen Abraham, Namens Kâtzim, welche die Ansicht haben, dass die Wahrheit in der Vereinigung der Religionen des Idrîs, Noa'hs und Abrahams bestehe. — Wir werden weiter unten diese Secten näher besprechen[1]; aber man sieht gleich aus dieser Mittheilung, dass es ausser den harrânischen Ssabiern auch andere Heiden in den Ländern des Islâm gab, welche sich durch fingirte biblische Autoritäten vor den Mohammedanern als ein biblisches Volk zu legitimiren suchten.

Der Encyclopädist Schehâb ed-Dîn A'hmed ben Ja'hja aus Aegypten, genannt Ibn Fadhl-Allah — starb 749 (1348) — spricht gleichfalls in seinem Mesâlik el-Abssâr[2], nach einer Notiz Sojûthîs in dessen 'Hosn el-Mo'haderah[3], von den Wallfahrten der Ssabier zu den Pyramiden und bemerkt, dass sie dieselben nicht in dem Grade verehren, wie sie von den Frühern verehrt wurden. Ibn Fadhl-Allah weiss auch, dass die Ssabier sich des Genusses der Bohnen enthalten und zwar scheint er zu glauben, dass sie als Philosophen es desshalb thaten, weil der Genuss der Bohnen auf den Verstand nachtheilig wirken soll[4].

---

1) S. unten p. 268 u. Cap. XI.

2) Ueber dieses Werk und dessen Verfasser s. 'H. Chalfa V. p. 506, Nr. 11861 u. vgl. ib. II. p. 318, Nr. 3092; Quatremère, Not. et Extr. T. XIII. p. 151 ff.; Reinaud, Geogr. d'Aboulféda I. p. 152 f. u. unten Bd. II. Anmk. 12 zu Text Nr. XLII.

3) Ms. des asiat. Mus. in St.-Petersb. Nr. 525, fol. 27, *b.*; vgl. unten Bd. II. p. 617, §. 3.

4) S. Quatremère l. c. p. 174 u. vgl. unten Bd. II. p. 10. 109 ff., 539 u. 632.

Der Historiker Imâd ed-Dîn Abû-l-Fedâ Ismaïl ben Omar, genannt Ibn Kethîr — starb 774 (1372) — handelt in seiner, el-Bedâjah we-l-Nihâjah fî-'t-Târîch betitelten, Universalgeschichte[1] von den Heiden in Mesopotamien, Palästina und Syrien zur Zeit Abrahams und sagt von ihnen, dass sie die sieben Planeten durch verschiedene Handlungen und Sprüche göttlich verehrten, dass sie ihnen zu Ehren verschiedene Feste feierten und Opfer darbrachten und dass sie sich beim Gebete nach dem Nordpol wandten. Auch die Bewohner von Harrân, bemerkt er ferner, und die der ganzen Erde bekannten sich zu dieser Religion und verehrten die Planeten und die Götzenbilder göttlich[2]. Ibn Kethîr sagt also von den Heiden jener Zeit überhaupt dasselbe, was andere Mohammedaner speciell von den ssabischen Harrâniern aussagen, und man sieht auch, dass er die Religion der Bewohner Harrâns für nicht verschieden von der der übrigen Heiden ansah.

Akmal ed-Dîn Mo'hammed ben Ma'hmûd el-Bâbertî — starb 786 (1384)[3] — führt in seinem 'Inâjah[4] betitelten Commentar zur Hidâjah die Etymologie von *ssabâ'a* mit der Bedeutung: von einer Religion abfallen, an und bemerkt, dass die Ssabier sich von der jüdischen und christlichen Religion abgewandt hätten und die Planeten (nicht wie Zamachscharî sagt: die Engel) göttlich verehren. Er führt dann die erwähnte Ansicht des Gauharî an, dass die Ssabier zu den Schriftbesitzern gehörten, und sucht die oben mitgetheilte Meinungsverschiedenheit zwischen Abû-'Hanîfah und dessen Schülern hinsichtlich der Verschwägerung mit den Ssabiern auf folgende Weise

1) Ms. der k. k. Bibl. in Wien Nr. 187, Bd. I. fol. 71, *a*. — Ueber dieses Werk und dessen Verfasser s. 'H. Chalfa II. p. 24, Nr. 1698. p. 104, Nr. 2108; Hammer in den Wiener Jahrb. Bd. 68. Anzeigebl. p. 40 ff.; Nicoll, Catal. Codd. Mss. orientt. bibl. Bodlej. p. 111 ff. Nr. 121 f. u. Cureton l. c. II. p. 143 f. Nr. 275–278.

2) S. unten Bd. II. p. 536.

3) S, 'H. Chalfa VI. p. 485 u. vgl. ib. p. 172, II. p. 354, Nr. 3229 u. unten Bd. II. Anmk. 10 zu Text Nr. XXXVIII.

4) Ed. Calcutta 1837, Bd. II. p. ١٨ f., vgl. unten Bd. II. p. 573 f.

zu erklären: Ersterer nämlich glaubte, dass sie, indem sie Psalmen lesen, zu den Schriftbesitzern gehören und dass sie die Planeten nur so verehren, wie die Mohammedaner die Qiblah; Letztere aber meinten, dass sie kein geoffenbartes Buch besitzen und die Planeten göttlich verehren, wesshalb sie als Götzendiener zu betrachten seien. — Es ist dies ein Nachklang von der früher herrschenden richtigen Ansicht von zwei Arten von Ssabiern, von denen die Schüler Abû-'Hanîfahs selbst allerdings noch nichts wissen konnten.

In dem Corâncommentar des Schems ed-Dîn Mo'hammed el-'Harrânî — starb 787 (1385)[1] — betitelt Gâmi' el-Bejân fî Tefsîr el-Corân[2], wird الصابئون, *ess-Ssâbijûn*, durch die Worte: «welche von einer Religion zu einer andern übergehen», paraphrasirt. Ueber die Ssabier werden von ihm sehr verschiedene Meinungen angeführt: sie stehen zwischen Magiern und Christen und haben keine (geoffenbarte) Religion; sie seien eine Secte der Schriftbesitzer; sie seien Engelanbeter; sie seien eine christliche Secte; sie erkennen die Einheit Gottes an, haben aber keine geoffenbarte Religion, oder (nach einer Randglosse): sie seien Einheitsbekenner, ohne aber an einen Propheten zu glauben. El-'Harrânî bemerkt, dass es ausser dem Gesagten noch andere Meinungen über die Ssabier gäbe. — Die Verwechslung der Mendaïten mit den Harrâniern und die Heucheleien dieser wie jener mussten solche heterogene Ansichten erzeugen.

Zein ed-Dîn Mo'hammed ben A'hmed, genannt Serg'ehâï — starb 788 (1386) —, sagt in seinem Achbâr el-A'jân[3]

---

1) S. Orientalia, ed. Juynboll etc. Amstelod. 1846. II. p. 462.

2) Ms. Lug. Bat. Nr. 73 (270), zu Sûreh II, 59 u. zu V, 73; vgl. unten Bd. II. p. 570.

3) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 519; s. 'H. Chalfa I. p. 188, Nr. 211, wo der der Titel dieses Buches angegeben ist: اخبار العيان من اخبار الاعيان للشيخ زين الدين سربجا بن محمد الملطى ثم الماردينى المتوفى سنة ٧٨٨. In 'H. Chalfa Cod. Italinski lautet dieser Artikel: اخبار الاعيان لزين الدين الشيخ محمد بن احمد الشهير بالسرجهاى الماردينى المتوفى فى سنة ٧٨٨. In dem er-

von den Römern: «sie verehrten die Götzenbilder göttlich und bekannten sich zur Religion der Ssabier»[1], dann bemerkt er vom Kaiser Julian Apostata schlechthin: «er ist zum Götzendienst zurückgekehrt»[2]. — Ssabismus und Götzendienst sind also bei ihm identische Begriffe.

Der berühmte Historiker 'Abd er-Ra'hman Ibn Chaldûn — starb 808 (1405) — sagt in seiner Moqaddamah[3], dass die grosse Moschee in Jerusalem «zur Zeit der Ssabier» ein Tempel der Venus gewesen wäre und dass die Ssabier daselbst Oel zu opfern pflegten, welches sie auf einen dort befindlichen Felsen gossen. — Er bedient sich also des Ausdrucks «Ssabier» zur Bezeichnung der kana'anitischen Bevölkerung Palästinas.

Der bekannte Zoologe Kemâl ed-Dîn Mo'hammed ed-Demîrî — starb 808 (1405) — bemerkt, nach einer Randglosse in dem Corâncommentar des weiter unten zu erwähnenden el-Asch'arî, in seinem Buche 'Hajâh el-'Haiwân[4], dass die Religion der Ssabier von Ssâbî, dem Sohne des Lâmek, einem Bruder Noa'hs hergeleitet wird[5]. — Die Harrânier scheinen in ihren lügenhaften Behauptungen inconsequent gewesen zu sein; denn bald war der Stifter ihrer Religion ein Sohn des Seth,

---

wähnten Ms. aber lautet der Titel auf dem Titelblatt: كتاب اخبار الاعيان فى ذكر من سلف فى الزمان; am Ende des Buches dagegen lautet er: كتاب اخبار الاعيان شرح نظم الجمان فى ذكر من سلف فى الزمان.

1) Fol. 26, *a.*: وكانوا يعبدون الاصنام ويدينون بدين الصابة.

2) Fol. 27, *a.*: وارتد الى عبادة الاصنام.

3) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 505, p. 325; vgl. unten Bd. II. p. 542. — Ueber dieses Buch und dessen Verfasser vgl. 'H. Chalfa VI. p. 71, Nr. 12753; IV. p. 183, Nr. 843; II. p. 101, Nr. 2085; Dozy, Catal. etc. II. p. 149 ff. Nr. 766; Cureton l. c. II. p. 144 f. Nr. 279 f.; vgl. bes. ib. p. 144, Anmk. *c.*, wo eine grosse Anzahl von Abhandlungen und Stellen angeführt sind, in denen von Ibn Chaldûn u. dessen Schriften gehandelt wird.

4) Ueber dieses Werk und dessen Verfasser s. 'H. Chalfa II. p. 122, Nr. 4663 u. vgl. Cureton l. c. II. p. 215, Nr. 438 u. ib. Anmk. *c.*, wo sich Nachweisungen darüber finden.

5) S. unten Bd. II. p. 563.

bald der des Enoch-Idrîs, bald der eines unbekannten Mârî, bald der des Lamek.

Der bekannte Lexicograph Meǵd ed-Dîn Mohammed Fîrûzabâdî — starb 817 (1414)[1] — scheint in seinem Qâmûs[2] sich für die Etymologie von *ssabâ'a*, abfallen, zu erklären und bemerkt, dass die Ssabier behaupten, sich zur Religion Noa'hs zu bekennen. Von ihrer Qiblah sagt er, dass sie nach der Seite gerichtet war, woher der Nordwind zur Mittagszeit weht. — Ob er hier an Mendaïten oder an Harrânier dachte, lässt sich nicht entscheiden; ersteres ist uns wahrscheinlicher, da wir bisher noch keine positiven Zeugnisse hatten, dass die Harrânier vorgegeben hätten, sich zur Religion Noa'hs zu bekennen.

Schehâb ed-Dîn Abû-'l-'Abbâs A'hmed el-Qalqaschendî — starb 827 (1418) — sagt — wahrscheinlich im 7. Theile seines Ssob'h el-A'scha[3] — nach einer Notiz von Hyde[4], dass die Ssabier ihre wichtigsten Feste zu der Zeit feierten, wann die Planeten in ihre Culminationspuncte eintreten. Letztere giebt er dann genauer an und bemerkt, wie oben Abû-l-Fedâ, dass sie ihr grösstes Fest beim Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders feiern. Zuletzt sagt er noch, dass die Könige der Ssabier in den von ihnen erbauten und den Planeten geweihten Tempeln Feste feierten[5]. — Wie die von Qalqaschendî angegebenen Feste der Ssabier zu denen von dem oben erwähnten

1) S. 'H. Chalfa IV. p. 488, Nr. 9343.

2) Ed. Calcutta 1817, Bd. I. p. ٢٠٤, vgl. unten Bd. II. p. 592.

3) S. 'H. Chalfa IV. p. 90, Nr. 7710; VI. p. 398, Nr. 14070 und vgl. Uris Catal. bibl. Bodlej. p. 100, Nr. 365; p. 105 f. Nr. 390; Nicoll l. c. p. 233 f. Nr. 266, 10 u. Cureton l. c. II. p. 165 f. Nr. 346 f.; Langlès l. c. III. p. 353 f. u. Wüstenf. Gesch. der arab. Aerzte p. 156 f. Nr. 267. — Der siebente Theil des oben erwähnten Werkes handelt nach Uri (l. c. p. 106): «inter alia de constitutionibus Imperatoriis, feudis, diplomatibus, *religionibus* et *sectis variis* etc.»; vgl. unten Bd. II. Anmk. 1 zu Text Nr. XXIII.

4) Hist. relig. vet. Pers. Cap. V. p. 123, ed. alt. — Hyde sagt nicht, aus welchem Werke des Qalqaschendî er die von ihm mitgetheilte Nachricht geschöpft hat; offenbar ist sie aber aus dem angegebenen Buche entnommen, da er kein anderes Werk des Qalqaschendî vor sich hatte.

5) S. unten Bd. II. p. 525.

Abû-Sa'îd Wahb angegebenen sich verhalten, bedarf einer näheren Untersuchung; jedenfalls geht daraus hervor, dass Qalqaschendî unter Ssabiern wenigstens eine gewisse Classe von alten Heiden überhaupt versteht und nicht irgend eine bestimmte spätere religiöse Genossenschaft.

Der bekannte ägyptische Gelehrte Taqî ed-Dîn A'hmed ben 'Alî el-Maqrîzî — starb 845(1441) — gebraucht den Ausdruck Ssabier für alle Heiden überhaupt und Ssabismus ist ihm mit Heidenthum überhaupt identisch. In seinem Kitâb el-Mewâ'îtz[1] nämlich spricht er in dem Capitel, wo er von 'Aîn-Schems in Aegypten handelt, von den heidnischen Tempeln der Vorzeit und sagt, dass die Ssabier dieselben von Agathodämon, den sie mit Seth ben Adam identificiren, und von dem ersten Hermes, der mit Idrîs eine Person ist, erhalten hätten. Er zählt dann 12 solche alte heidnische Tempel der Vorzeit auf, die Mas'ûdî, Schahrastânî und Dimeschqî für die der Ssabier ausgeben. Maqrîzî theilt auch in diesem Capitel die Idee, welche dem Planetendienst der Ssabier zu Grunde liegt, mit, wobei er Schahrastânî fast wörtlich copirt, und bezeichnet die Planeten, an welche sie während der verschiedenen Wochentage Gebete richteten. Dabei hatte aber Maqrîzî eine uns unbekannte Quelle vor sich, da seine Angabe mit der des Abû-Sa'îd Wahb gar nicht übereinstimmt. In dem Capitel, wo er von den verschiedenen religiösen Secten spricht und wo er die Ssabier zu den Gegnern des Islâm rechnet, benutzt er die oben von Ibn Sînâ und Sachâwî angeführten Stellen, hält sich aber in der Characteristik der Ssabier mehr an Schahrastânî, stellt diese als Gegner der 'Hunafâ (Rechtgläubigen) hin, worin er den Fehler der erstern nicht begeht, welche die 'Hunafâ als eine besondere Art von Ssabiern hinstellen, wobei sie sicher an die heuchlerischen Harrânier dachten. — Von den alten Aegyptern sagt er: sie wären in den alten Zeiten Polytheisten gewesen,

1) Ms. des Scheich Thanthâwî in St. Pet. u. des Inst. orient. ebendas. — Ueber dieses Buch und dessen Verfasser s. 'H. Chalfa II. p. 147 u. VI. p. 232, Nr. 13346; vgl. Cureton l. c. II. p. 156, Anmk. c. u. p. 157, Anmk. b., wo sich Nachweisungen darüber finden.

hätten die Planeten göttlich verehrt, ihnen Opfer dargebracht und unter ihren Namen Bilder geweiht, «wie es die Ssabier thun». Die Religion der Ssabier ist ihm also mit Götzendienst oder Heidenthum überhaupt identisch. — Maqrîzî theilt auch eine Nachricht mit, nach der die Ssabier selbst in der spätern Zeit des Islâm die grosse Sphinx in Aegypten anbeteten, ihr weisse Hähne opfern und vor ihr Sandarakholz räuchern[1]. — Wahrscheinlich sind mit diesen Ssabiern, wie bemerkt, gleichfalls keine Harrânier, sondern ägyptische Ssabier, Ueberreste der alten Heiden des Landes gemeint.

Langlès theilt auch[2] eine Nachricht aus einem arabischen Historiker, Namens Abû-Ssâdiq Abû-Zakarîjâ, über dessen Leben und Schriften er nichts angiebt, mit, welcher berichtet, dass er selbst eine solche Wallfahrt zu den Pyramiden in Gemeinschaft von Ssabiern mitgemacht hatte, dass diese ein Feuer um die Pyramiden anzündeten, in Procession um dieselben gingen und Opfer brachten. — Ohne Zweifel ist hier von eben solchen Ssabiern die Rede, wie bei Maqrîzî.

'Gemâl ed-Dîn Mo'hammed ben A'hmed el-Ma'hallî — schrieb 860 (1455)[3] — bemerkt in seinem Commentar zum Minhâg des Nawawî[4] zu der oben aus diesem Buche angeführten Stelle, wo es heisst, dass unter Schriftbesitzern nur Christen und Juden zu verstehen seien, nicht aber die, welche sich an Psalmen u. dergl. Schriften halten, «wie z. B. die Schriften des Seth, Idrîs und Abraham». — Man wollte also dadurch offenbar die mendaïschen und harrânischen Ssabier aus der Zahl der Schriftbesitzer ausschliessen. — Als Grund dafür führt el-Ma'hallî zwei Meinungen an: 1) weil nur der Inhalt jener Schriften, nicht aber jedes Wort derselben (wie es z. B. im Corân

1) S. unten Bd. II. p. 605, §. 2.

2) L. c. III. p. 318 f.; vgl. unten Bd. II. p. 634, §. 23.

3) S. 'H. Chalfa II. p. 338, N. 3251; p. 610, Nr. 4161; VI. p. 205 u. vgl. Nicoll l. c. p. 93, Nr. 89; Cureton l. c. p. 66, Nr. 78 u. p. 137, Nr. 259 u. unten Anmk. 23 zu Text Nr. XXXVIII.

4) Ms. des Scheich Thanthâwî in St. Pet.; vgl. unten Bd. II. p. 577 ff.

nach der Ansicht der Mohammedaner der Fall sein soll) geoffenbart wurde; oder 2) weil jene Bücher nur Weisheitslehren und Ermahnungen, aber keine religiöse Satzungen enthalten. — Darnach kann man auf den Inhalt jener Pseudepigraphen schliessen. — El-Ma'hallî führt noch den oben erwähnten Ausspruch des el-Mozanî, durch welchen die von Schâfe'î überlieferten entgegengesetzten Ansichten über die Ssabier ausgeglichen werden sollten, an und bemerkt: es sei überliefert worden, dass es zwei Arten von Ssabiern gäbe; die einen nämlich stimmten in den Grundprincipien der Religion mit den Christen überein; die andern dagegen, — welche sich von Ssâbî, einem Onkel Noa'hs, herleiten —, verehrten die sieben Planeten göttlich und sahen die Planeten für Gottheiten an; für die Ausrottung dieser Ssabier habe sich el-Issthachrî ausgesprochen. An einer andern Stelle meint el-Ma'hallî, dass man die Götzendiener und die Verehrer der Sonne und der Engel nicht dulden dürfe und fügt, aus Unwissenheit, oder weil er an die Mendaïten dachte, hinzu, dass man die Ssabier dulden dürfe, wenn sie in den Grundprincipien ihrer Religion mit den Christen übereinstimmen.

Mohammed ben Feramerz, genannt Molâ-Chosrew — starb 885 (1480)[1] — sagt in seinem Durer el-'Hukâm[2], dass man sich mit Magiern, Götzendienern und Ssabiern, welche letztere die Planeten verehren und kein geoffenbartes Buch besitzen, nicht verheirathen dürfe, und sucht die oben erwähnte Meinungsverschiedenheit in Betreff der Ssabier zwischen Abû-'Hanîfah und dessen beiden Schülern auszugleichen, und zwar auf folgende Weise. Er sagt, dass Ersterer sie nicht für Götzendiener ansah und ihre Verehrung der Sterne der, welche die Mohammedaner der Ka'abah erwiesen, gleichstellte, dass die Letztern dagegen sie für Götzen- und Sterndiener hielten. — Er sagt also nicht, dass jene alten vorel-mâmûnischen Traditionslehrer an zwei verschiedene Arten von Ssabiern dachten, wie es z. B. el-Karchî, Zamachschârî und Andere thun.

1) S. oben p. 194 u. ib. die Anmkn. 1. u. 2.

2) Ms. des Herrn Prof. Kasim-Bek in St. Pet.; vgl. unten Bd. II. p. 383 f.

Der Coràncommentator Abû-l-'Hasan el-Asch'arî – schrieb 908 (1502) – führt in seinem Coràncommentar Teshîl es-Sebîl[1] blos die schon erwähnten Ansichten über die Ssabier der ältern Lehrer des Islâm, welche vor el-Mâmûn gelebt haben, an, kennt aber die Meinungen nicht, welche spätere Autoren von ihnen hatten.

Ein anderer berühmter persischer Coràncommentator Kemâl ed-Dîn 'Hosein el-Beihâqî — starb 910 (1504) — paraphrasirt in seinem 'Gawâhîr et-Tefsîr[2] betitelten Commentar das Wort *Ssâbi'în*, Ssabier, durch die Worte: «welche sich von einer Religion zu einer andern gewandt haben», d. h. fügt er hinzu: sie haben aus einer jeden Religion Etwas genommen, beten Engel an, lesen Psalmen und wenden das Gesicht beim Gebete zur Ka'abah. Er dachte also hier aller Wahrscheinlichkeit nach an die Mendaïten. — Zuletzt führt er eine Ansicht an, nach der die Ssabier Zendîqiten, — d. h. Ungläubige, Ketzer —, oder Sterndiener seien. D'Herbelot citirt noch eine andere Stelle aus diesem Commentar, die sich aber in den von uns benutzten Handschriften nicht findet, wonach die Religion der Ssabier ein Gemisch von christlichen, jüdischen und mohammedanischen Vorschriften sei. — An einer andern Stelle erklärt el-Beihâqî das corânische الصابئين, *ess-Ssabiün*, Ssabier, einfach durch «Götzendiener»[3].

Der Geograph und Historiker Mo'hammed ben A'hmed el-'Girkasî, genannt Ibn Ijâs spricht in seinem Naschaq el-Azhâr — verfasst 922 (1516)[4] — von einem altägyptischen

1) Ms. Lug. Bat. Nr. 664 Warn., vgl. Caṣiri, Bibl. arab. hisp. I. p. 501, Nr. 1362, wo n ch einer Nachschrift dieses Codex die angegebene Lebenszeit des Verfassers mitgetheilt ist; vgl. unten Bd. II. Anmk. 46 zu Text Nr. XXXVII. u. ib. p. 562 f.

2) Ms. der Kais. öff. Bibl. in St. Pet. Nr. 251 u. Ms. der Univ. Bibl. zu Kasan. — Vgl. 'H. Chalfa II. p. 641 f. Nr. 4274; Dorn, Catal. etc. p. 247 ff. u. unten Anmk. 65 zu Text Nr. XXXVII.

3) S. unten Bd. II. p. 568 f.

4) S. 'H. Chalfa II. p. 26, Nr. 1707; VI. p. 344, Nr. 13793; Not. et extr. T. VIII. p. 1 ff.; Uri, Catal. etc. p. 198, Nr. 914; Nicoll l. c. p. 601; Cureton l. c. II. p. 155, Nr. 317 u. p. 183, Nr. 383 u. vgl. unten Anmk. 1 zu Text Nr. XLIII.

Tempel in Memphis und bemerkt, dass derselbe, wie man sagt, von den Ssabiern verehrt wurde, welche meinten, dass er dem Monde geweiht wäre[1]. — Ob er hier unter Ssabiern die alten heidnischen Aegypter oder spätere koptische Heiden versteht, lässt sich nicht entscheiden.

Abû-Ja'hja Zakarîjâ ben Mo'hammed el-Anssârî — starb 926 (1519—20) — bemerkt in seinem el-Bahg'ah el-Wardîjah[2] betitelten Commentar zum 'Hâwî des Qazwînî[3], dass die daselbst erwähnten Ssabier eine christliche Secte wären, welche desshalb diesen Namen führen, weil sie sich von Ssâbî, einem Onkel Noa'hs herleiteten, oder weil sie von einer Religion zu einer andern übergegangen wären. Er bemerkt auch, dass der oben erwähnte von Schâfe'î gemachte Unterschied, ob die Ssabier mit den Christen in den Grundprincipien ihrer Religion übereinstimmen oder nicht[4], sich nur auf die Mendaïten beziehe. El-Anssârî fügt dann hinzu, dass es auch andere Ssabier giebt, welche älter als die Christen seien, welche die Planeten göttlich verehren und die Elemente auf dieselben zurückführen[5], mit deren Töchtern man sich aber keineswegs verheirathen dürfe[6]. Er kennt also die Mendaïten und weiss sie von den Harrâniern oder den absolut heidnischen Ssabiern zu unterscheiden.

Mo'hî ed-Dîn Mo'hammed Scheich-Zâdeh — starb 961 (1544) — führt in seinen Glossen zum Corâncommentar des Baidhâwî[7] die beiden erwähnten Etymologien an, nämlich die von

1) S. Arnold, Chrest. Arab. I. p. 60 f. Halle 1853 u. vgl. unten Bd. II. p. 618 u. Langlès l. c. p. 243.

2) Ms. des Scheich Thanthâwî in St. Pet. — Ueber dieses Werk und dessen Autor vgl. 'H. Chalfa II. p. 75, Nr. 1971; III. p. 8. 378, Nr. 8898; IV. p. 207; V. p. 300. Cureton l. c. II. p. 136 f. Nr. 257 ff.; Wüstenfeld, Ueber das Leben und die Schriften des . . . . . el-Nawawî p. 49 f. u. unten Bd. II. die Anmkn. 40. u. 41. zu Text Nr. XXXVIII.

3) Vgl. oben p. 247 u. ib. Anmk. 4.

4) Vgl. oben p. 188 f.

5) Vgl. unten Bd. II. Anmk. 43 zu Text Nr. XXXVIII.

6) S. unten Bd. II. p. 581 f.

7) Ms. der Univ.-Bibl. zu Kasan. — Ueber dieses Buch u. den Scheich-Zâdeh vgl. 'H. Chalfa I. p. 473 u. VI. p. 462 u. unten Bd. II. Anmk. 55 zu Text Nr. XXXVII.

Ssabá'a, von einer Religion zu einer andern übergehen, und von *ssabâ*, sich hinneigen, nämlich zur Unwissenheit[1].

Der Gesetzlehrer Ibrâhîm ben Mo'hammed el-'Halebî — starb 956 (1549) — macht in seinem Multeqa el-Ab'hur[2] einen Unterschied zwischen Ssabiern, welche an Propheten glauben und sich an eine geoffenbarte Schrift halten und zwischen solchen, welche die Planeten göttlich verehren[3]. — So ist der natürliche Sinn der Worte el-'Halebîs, welcher sagt: «es ist erlaubt, sich mit einer Ssabierin zu verheirathen, welche an einen Propheten glaubt und sich an eine geoffenbarte Schrift hält; unerlaubt ist es aber mit einer solchen, welche einen Planeten göttlich verehrt». Sein Commentator dagegen 'Abd-er-Ra'hman ben Mo'hammed Scheich-Zâdeh — starb 1078 (1667) — meint im Mag'ma' el-An'hur[4], dass die Worte: «welche an einen Propheten» u. s. w. nicht als Bedingung stehen, sondern als Erklärung zum Worte «Ssabierin», wornach also die Ssabier überhaupt, und nicht nur eine Art derselben, an einen Propheten glauben und sich an ein geoffenbartes Buch halten. Scheich-Zâdeh fasst aber wahrscheinlich die Worte seines Autors desshalb so auf, weil er in der Ausgleichung der erwähnten Meinungsverschiedenheit zwischen Abû-'Hanîfah und dessen Schülern der Meinung des Mo'hammed ben Mo'hammed folgt, welcher nur eine Art von Ssabiern annimmt, die aber von jenen Lehrern verschieden aufgefasst wurde, sich aber nicht für die Ansicht des el-Karchî erklärt, welcher zwei Arten von Ssabiern annimmt[5].

Ein anonymer persischer Commentar[6], dessen Abfassungszeit wir nicht bestimmen können, paraphrasirt persisch den corânischen Vers II, 59, wo das Wort الصابئين, *ess-Ssâbi'n*, die Ssabier, vor-

1) S. unten Bd. II. p. 566.

2) Ed. Constant. 1251 (1836). S. 'H. Chalfa III. p. 441, Nr. 6348; IV. p. 494; bes. VI. p. 102 ff. Nr. 12848; vgl. den Leid. Catal. Nr. 668 (871) u. 684 (1081).

3) S. unten Bd. II. p. 584.

4) Ed. Constantinop. 1240 (1824). Bd. I. p. ١٩٥; vgl. unten Bd. II. p. 585 u. 'H. Chalfa VI. p. 105.

5) S. oben p. 191 ff.

6) Ms. der Univ.-Bibl. zu Kasan; vgl. unten Bd. II. p. 569.

kommt, und setzt statt dieses Wortes den Satz hin: «welche von einer jeden Religion Etwas angenommen und für sich selbst eine Religion aufgestellt haben». — Es sind also hier wohl die Mendaïten gemeint.

Ein späterer Historiker A'hmed ben Jûsuf Dimeschqî sagt in seiner 1007(1598) verfassten Geschichte, betitelt Achbâr ed-Dowel[1], nach Abû-Sa'îd el-Magribî[2], dass die Römer sich zur Religion der Ssabier bekannten und Götzenbilder nach der Zahl der sieben Planeten verehrten; dann sagt er vom Kaiser Decius: er habe sich zum Götzendienst und zur Religion der Ssabier bekannt; von Diocletian: er war der letzte Götzendiener (unter den römischen Kaisern); von Constantin: er bekannte sich zur Religion der Ssabier, welche Götzenbilder unter den Namen der Planeten verehren; von Julian: er kehrte zum Götzen- und Bilderdienst zurück, und von Jovian endlich: er verwehrte dem Volke den Götzen- und Bilderdienst[3]. — Ssabismus und Götzendienst ist ihm also völlig identisch.

Der Lexicograph 'Hosein Angû — schrieb 1017(1608)[4] — bemerkt in seinem persischen Wörterbuch Ferheng 'Gihângîrî[5], dass Nigûschâ, Nigûschâk und Nigûk in den meisten Wörterbüchern in dem Sinne von Feueranbetern gebraucht werden. Er führt einige Verse als Belege an, welche aber beweisen, dass jene Wörter nichts anders als «Ungläubiger, Heide» bedeuten, und bemerkt noch, dass in dem Corâncommentar des Zâhid[6] Ssabier

1) Ms. der Univ.-Bibl. zu Breslau u. Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 529; vgl. 'H. Chalfa I. p. 186, Nr. 195; Uri, Catal. etc. p. 170, Nr. 771 u. Cureton l. c. p. 147, Nr. 284, vgl. ib. Anmk. *a.*, wo sich einige Nachweisungen über dieses Buch finden.

2) Vgl. unten Bd. II. Anmk. 3 zu Text Nr. XX.

3) S. unten Bd. II. p. 522.

4) Vgl. Uris Catal. p. 287 f. Nr. 89; Roebucks Vorrede zu seiner Ausgabe des برهان قاطع p. 8, ed. Calcutta 1818; u. unten Anmk. 18 zu Text Nr. XXXIX.

5) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 473. s. v. نغوشا.

6) 'H. Chalfa erwähnt (II. p. 362. Nr. 3276) diesen Commentar und bemerkt nur, dass der Verfasser des Tergîb ess-Ssalat (ترغيب الصلوة) ihn erwähnt hätte; ebendaselbst p. 282, Nr. 2932 führt er letzteres Buch als ein persisches Werk des Mo'hammed ben A'hmed ez-Zâhid an, sagt aber nichts über die Lebenszeit dieses Autors, der uns sonst unbekannt ist.

durch Nigûschâk erklärt wird. Ssabier heisst also auch nach dieser Autorität so viel als Ungläubiger und Heide. — Wahrscheinlich in Folge der Identificirung Zâhids von Ssabiern und Nigûschâk sagen manche Lexicographen, dass letzteres heisst: Einer, welcher von einer Religion zu einer andern übergeht. — 'Hosein Ang'û führt dann die oben erwähnten Meinungen über die Ssabier von Beihaqî, Fachr ed-Dîn er-Râzî, Mog'âhid, 'Hasan el-Bassrî und Qatâdah an, und bemerkt, dass in den Grunddogmen der Ssabier, wie behauptet wird, zwei Ansichten vorherrschend seien. Die eine nämlich sei: Gott sei der Schöpfer der Welt und habe den Menschen befohlen, die Planeten zu verehren und die Lichtkörper, seien es Engel oder Planeten, anzurufen und anzubeten. Die andere Ansicht sei diese: Gott sei der Schöpfer der Himmelssphären, der Engel und Planeten; er habe aber die letztern zu Leitern der untern Welt eingesetzt und von ihnen die Verhältnisse der Menschen abhängig gemacht, wesshalb diese jene verehren müssten. Diese letztere Ansicht, fügt er hinzu, werde auch den Chaldäern zugeschrieben und gegen sie sei der Patriarch Abraham aufgetreten. — Diese Ansichten finden sich auch bei Schahrastânî und bei Maimonides und werden von diesen bald für ssabische, bald für schlechthin heidnische ausgegeben, und man sieht, dass hier nur von zwei verschiedenen Auffassungen des Heidenthums überhaupt die Rede ist. — Schliesslich erklärt er sich dafür, dass Nigûschâk mit «Ssabier» identisch sei[1]. — An einer andern Stelle sagt er von den alten Persern, dass sie vor Zoroaster Ssabier gewesen wären[2].

Ein anderer persischer Lexicograph Mo'hammed 'Hosein Ibn Chalaf Tebrîzî — schrieb 1062 (1652)[3] — theilt in seinem persischen Wörterbuche Borhân-i-Qâthi', Artikel Nigûschâ[4],

1) S. unten Bd. II. p. 594 ff.

2) In der Vorrede zum Ferheng Gihâng'îri heisst es von den Persern: وکیش ایشان صابیه بود پس ازان انتقال کردند بدین مجوس بنای اتشکده نهادند; vgl. Hyde, hist. velig. vet. Pers. p. 4 u. p. 84.

3) Vgl. Roebuck l. c. p. 6.

4) Ed. Calcutta 1818. p. ٩٠٢ f.

das von 'Hosein Ang'û Gesagte auszugsweise mit, nur bemerkt er da, wo es heisst, dass «Ssabier» die von einer Religion zu einer andern Uebergehenden bedeute: «in so fern sie sich von der Religion Adams abgewandt hätten und sich mit der Verehrung und der göttlichen Anbetung der Lichtkörper, der Planeten und Engel befassen». — Ssabismus ist ihm also nicht irgend eine neuere in der spätern Zeit gebildete Religion, sondern er versteht darunter die Religion, welche sich beim Abfall vom wahren Glauben (Adam ist in den Augen der Mohammedaner Prophet und Rechtgläubiger) gebildet hat, d. h. also: das Heidenthum; unter Ssabiern versteht er also demnach die Heiden überhaupt. — Die nach 'Hosein Ang'û eben mitgetheilte zweifache Auffassung des Heidenthums fasst er zusammen und bemerkt, dass die Ssabier sagen: Gott habe die Welt geschaffen und die Verehrung der Engel, der Mächtigen der obern, und die Verehrung der Planeten, der Leiter der untern Welt, anbefohlen. — In Folge der Identificirung von «Ssabier» und «Nigûschâk» hat man ein Verbum *Nigûschâkîden* gebildet, mit der Bedeutung: von einer Religion zu einer andern übergehen[1]. An einer andern Stelle[2] bemerkt Tebrîzî, dass Ssâ'hib Ssâbî der Name eines geistig begabten Mannes sei, welcher eine hohe Intelligenz besessen und den Sterndienst eingeführt hätte. Dieser Name und diese Ansicht hat offenbar darin ihren Grund, dass die harrânischen Ssabier eine hohe wissenschaftliche Bildung besassen und sich, wie bemerkt, von einem gewissen Ssâbî herleiten wollten, von denen es aber auch zugleich bekannt war, dass sie dem Sterndienst ergeben waren. — Man wusste also, dass die Harrânier Heiden waren, nur hatte man weder von ihnen, noch vom Heidenthum überhaupt klare Ansichten.

Der bekannte Bibliograph 'Hâg'î Chalfa, starb 1068(1658)[3], erwähnt in seiner 'Gihân-Numah betitelten Geographie[4] den

1) S. unten Bd. II. p. 598 ff. §. 7.

2) L. c. p. ٥٩٨ Art. صاحب صابى; s. unten l. c. p. 598, §. 6.

3) S. Flügels Vorrede zu seiner Ausgabe des bibliogr. Lexicons des 'H. Chalfa I. p. XIII.

4) Ed. Constantinop. 1145 (1732), p. ٤٣٤ u. vgl. unten Bd. II. p. 554.

ssabischen Tempel auf einem Hügel, 2 Parasangen von Harrân, und bemerkt, dass dieser Hügel — nicht der Tempel, wie die andern oben erwähnten Geographen sagen, — von Abraham herrühre. In seinem bibliographischen Wörterbuche schrieb er das, was Schahrastânî am Anfange des zweiten Bandes seines Kitâb el-Milel-we-'l-Ne'hel von den Ssabiern im Allgemeinen sagt, fast wörtlich ab[1]; dann aber sagt er von den Indern, dass der grösste Theil von ihnen Ssabier wären, von den Persern, dass sie ursprünglich Einheitsbekenner nach der Religion Noa'hs gewesen wären, dass sie aber von der Zeit des Königs Thahmûrâth bis auf Zoroaster sich zu der Lehre der Ssabier bekannt hätten. Auch von den Griechen sagt er, dass die grosse Masse unter ihnen — d. h. die Philosophen ausgenommen — ssabisch war und die Götzen verehrte, und von den Römern und Aegyptern bemerkt er gleichfalls, dass sie früher Ssabier gewesen seien[2].

Der oben erwähnte 'Abd-er-Ra'hman Scheich-Zâdeh[3] citirt in dem oben genannten Buche, jedoch ohne seine Quelle anzugeben, die von uns nach dem Tebiîn mitgetheilte Stelle, wornach die Besitzer jener Seth, Abraham und David zugeschriebenen Pseudepigraphen, für welche sich die Mendaïten und Harrânier ausgaben, geduldet werden können; er fügt aber die Beschränkung hinzu: in so fern sie keine Polytheisten sind[4]. Man sieht daraus, dass die Harrânier, ungeachtet aller von ihnen angewandten Kunstgriffe, dennoch zuweilen von den Mohammedanern durchschaut wurden, und dass die Mohammedaner ihrem Vorgeben, im Besitze von heiligen, von biblischen Personen herrührenden Schriften zu sein, nicht immer Glauben schenkten.

Ja'qûb el-Bunjânî, der am Anfange des 18. Jahrhunderts das unter dem Namen Fetâwî el-'Alemg'îrîjah[5] bekannte

1) S. 'H. Chalfa, Lexic. Bibliogr. I. p. 64 ff. u. vgl. unten Bd. II. p. 419, §. 6.
2) S. 'H. Chalfa I. p. 68. 71 u. 74; vgl. unten Bd. II. p. 523.
3) Vgl. oben p. 193. 273 u. ib. Anmk. 4.
4) S. unten Bd. II. p. 585 f.
5) Ed. Calcutta 1828-35. Bd. I. p. ٣٩٩ f. u. Bd. V. p. ٨٣٥, vgl. Kasim-Beks

Sammelwerk in Indien verfasst hat, wusste nicht mehr, wer die Ssabier waren und stellt daher entgegengesetzte Meinungen neben einander, ohne die in denselben liegenden Widersprüche zu merken. So bemerkt er zuerst nach dem Commentar zum Mochtasser el-Qodûrî, betitelt es-Sirâǵ el-Wehhâǵ des Abû-Bekr el-'Haddâdî[1], dass man sich mit Götzendienern nicht verschwägern dürfe, dann nach dem Hidâjahcommentar Fat'h el-Qâdîr des Ibn el-Hemmâm[2], dass die Verehrer der Sonne, der Sterne und der Bilder zu den Götzendienern gerechnet werden, endlich führt er die oben erwähnte Stelle aus dem Tebiîn[3] an, wornach man sich mit den Besitzern jener Pseudepigraphen, womit bekanntlich auch die Ssabier gemeint sind, gleichfalls nicht verschwägern dürfe. Alle diese Stellen schliessen mehr oder minder direct die Ssabier von der Verschwägerung mit Mohammedanern aus. Dennoch führt er gleich darauf die oben[4] aus dem Kâfî mitgetheilte Stelle an, wo die erwähnten entgegengesetzten Ansichten Abû-'Hanîfahs und dessen Schüler in Betreff der Ssabier ausgeglichen werden[5], ohne zu bemerken, dass wenigstens eine Art derselben zu den vorher von ihm erwähnten Götzen- und Sterndienern gehören. Er sammelte aber ältere und jüngere Traditionen und stellte sie neben einander, ohne indessen auf die im Laufe der Zeit veränderten Verhältnisse Rücksicht zu nehmen.

Ein fast der allerneusten Zeit angehörender persischer Autor, Scheich Mo'hammed 'Alî 'Hazin — starb 1196 (1779)[6] —

---

russisch geschriebene Einleitung zu seiner Ausgabe des مختصر الوقاية, Kasan 1845, p. 88 u. unten Bd. II. Anmk. 57 zu Text Nr. XXXVIII.

1) Vgl. über dieses Werk, welches gegen 800 (1397–8) verfasst wurde, 'H. Ch. V. p. 451 ff. Nr. 11625, ib. III. p. 550, Nr. 7092. u. unten Bd. II. Anmk. 58 zu Text Nr. XXXVIII.

2) S. 'H. Chalfa IV. p. 374, Nr. 8872, ib. VI. p. 484 u. vgl. unten Bd. II. Anmk. 63 zu Text Nr. XXXVIII.

3) S. oben p. 257 f. u. vgl. ib. p. 258, Anmk. 1.

4) S. oben p. 191 u. vgl. ib. Anmk. 1.

5) S. unten Bd. II. p. 587 ff.

6) S. F. C. Belfour, the life of Sheikh Mohammed Ali Hazin, London 1830, Preface u. vgl. Ouseley, Voyag. Lond. 1819. I. Append. p. 412 f. u. dessen Orient. Coll. II. p. 37.

hatte die heutigen Mendaïten in Hoveizah, Schûster und Dizfûl an Ort und Stelle kennen gelernt, verwechselt sie aber immerfort mit den harrânischen Ssabiern und wirft daher verschiedene Nachrichten unter einander. So hat er wahrscheinlich irgendwo gelesen, dass es unter den Harrâniern einst viele ausgezeichnete Gelehrte gab, die Kenntnisse von den geheimen Wissenschaften besassen, und wundert sich daher, unter den Mendaïten, ungeachtet aller Bemühungen, keine solche gefunden zu haben. Er theilt dann mehrere Nachrichten mit, die sich aber nur auf die Harrânier beziehen; so sagt er: die Religion der Ssabier stammt von Ssâb, einem Sohne des biblischen Enoch, her. Dieser Ssâb sei nach vielen Biographen ein Prophet, nach Andern aber ein Philosoph gewesen. — Man sieht daraus, wie sehr dieser fingirte Ssâb unter den Mohammedanern bekannt war und wie die Einen, den Lügen der Harrânier Glauben schenkend, ihn wirklich für einen Propheten hielten, während die Andern, welchen nur die hohe Bildung der Harrânier imponirte und welche in ihnen nur Ungläubige erkannten, ihn nur für einen Philosophen ansahen. — Die Ssabier, meint er ferner, hielten Adam für den ersten und Ssâb für den letzten Propheten; er bemerkt aber gleich dabei, dass die Ssabier ein Buch von 120 Capiteln besitzen, welches sie «den ersten Psalter» nennen. Diese letztere Nachricht bezieht sich aber nur auf die Mendaïten, welche bekanntlich eine Art Psalter besitzen sollen. Ueber die dem Ssabismus zu Grunde liegende Idee spricht er sich auf eine ähnliche Weise wie Schahrastânî und wie die oben von 'Hosein Ang'û angeführten Gewährsmänner aus und bemerkt nur, dass die Intelligentern unter den Ssabiern die Sterne nur als Qiblah betrachten[1]. — Darin sehen wir aber nur eine neues Mittel der Ssabier, ihren Cultus vor den Mohammedanern zu verbergen.

Der türkische Uebersetzer und Bearbeiter des Qâmûs, Abûl-Kemâl 'Assim Effendî — schrieb 1225 (1805)[2] — theilt

1) S. Belfour l. c. p. 160 ff., die persische Originalausg. London 1831, p. ۱۴۷ f. u. unten Bd. II. p. 545.

2) S. Kasim-Bek l. c. p. 88.

das in seinem Original Gesagte[1] mit und führt dann einen von ihm nicht namhaft gemachten Commentator an, welcher sagt, dass die Ssabier vorgeben, der Religion des Ssâbî ben Seth ben Adam zu folgen; nach Andern soll der Stamm des Namens Ssâbî die Bedeutung haben: von einer Religion abfallen. Man sagt: «er ist von den Ssabiern» und man verstehe darunter diejenigen, welche behaupten, dass sie der Religion Noa'hs folgen[2]. — Die Verwirrung und die Unklarheit reicht also bis auf unser Jahrhundert herab.

Einige Jahrzehende später sagte ein arabischer Munschî dem bekannten Missionär Wolf, der im Juni 1824 in Bassrah war und daselbst die Mendaïten, die noch jetzt von den Mohammedanern «Ssabier» genannt werden, über ihre Religion ausfragte, dass der Name der Ssabier vom arabischen Worte *saba* käme und dass dieselben diesen Namen wegen ihres früheren Hanges zur Verehrung der Sterne führen[3].

Wir haben gesehen, dass man unter Ssabiern und Ssabismus ursprünglich nur die Mendaïten und deren Religion verstand, dass aber seit dem Chalifen el-Mâmûn Ssabier zum Vorschein kamen, welche von jenen Ssabiern in localer, historischer und religiöser Beziehung durchaus verschieden waren; ferner wie die Mohammedaner, wohl wissend, dass diese harrânischen Ssabier Heiden waren, nach und nach auch andere heidnische Völker, deren Cultus sie mit dem der Harrânier für verwandt hielten, gleichfalls Ssabier nannten; ferner, dass sie allmählich, nachdem sie Heiden von Heiden zu unterscheiden aufgehört hatten und sie sich unter Heidenthum überhaupt einen auf Sterndienst sich basirenden Götzendienst vorstellten, alle heidnischen Völker der alten Welt und die Heiden ihrer Zeit als Ssabier und ihre Religion als Ssabismus bezeichneten, so dass Ssabier und Heiden,

---

1) S. oben p. 267 u. unten Bd. II. p. 592.

2) S. den Qâmûs, ed. Bulak 1250 (1835), Bd. I. s. v. صبا, u. vgl. unten Bd. II. p. 593.

2) S. Neuste Nachrichten aus dem Reiche Gottes, Berlin 1826, Sept., p. 330.

Ssabismus und Heidenthum identische Begriffe wurden. Wir haben ferner angedeutet, wie die harrânischen Ssabier, um von den Mohammedanern geduldet zu werden, sich mit dieser oder jener biblischen Persönlichkeit in Verbindung zu bringen suchten, heilige Schriften, die sie biblischen Personen zuschrieben, zu besitzen vorgaben, und, als neuplatonisch gebildete Männer, ein neuplatonisches System ihrer Religion mit einem Monotheismus an der Spitze aufstellten, wodurch sie die Mohammedaner irre führten; wie endlich diese, den wahren Character der Harrânier verkennend und sie zuweilen mit den Mendaïten verwechselnd, die verworrensten und unvernünftigsten Ansichten über die Ssabier und den Ssabismus überhaupt aufstellten, so dass die Verwirrung und die Widersprüche so gross wurden, dass ohne die glückliche Entdeckung einiger wenigen alten Quellen, deren richtiges Verständniss durch Combination und durch kritische Sichtung der spätern unlautern Quellen ermöglicht wurde, das ssabische Räthsel nie gelöst worden wäre.

Analoge Fälle, wo aus einem Nomen *proprium* im Laufe der Zeit ein Nomen *appellativum* geworden ist, giebt es viele, so z. B. nannten die Mohammedaner anfangs Zendîqiten gewisse Anhänger der Religion Zoroasters[1], dann vorzugsweise Manichäer, allmählich aber verbanden sie damit den Begriff des Unglaubens und verstanden dann unter diesem Worte: Ketzer, Freigeister und Atheisten überhaupt[2]. Auf eine ähnliche Weise, wie den Ausdruck «Ssabier», gebrauchen die Mohammedaner zuweilen auch das Wort Mag'ûs, Magier, für Heiden überhaupt[3]. Eben so verhält es sich mit dem Worte Ἕλληνες, worunter bis zur Zeit der Kirchenväter nur Griechen verstanden wurden, womit aber die Kirchenväter und noch später die Byzantiner die Heiden überhaupt bezeichneten, weil sie die alten Griechen gewissermaasen als die Re-

1) Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Zendîq vgl. die von uns in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. VI. p. 408 f. mitgetheilte Stelle aus Mas'ûdî's Morûg eds-Dseheb.

2) Vgl. unten Bd. II. p. 129 f. Anmk. 120.

3) S. Frähns Ibn Foszlan p. 137 u. vgl. besond. Kunik, die Berufung der Rodsen durch die Finnen und Slaven, St. Pet. 1845, Bd. II. p. 289 ff. u. oben p. 260, Anmk. 2.

präsentanten des Heidenthums ansahen. In demselben Sinne gebrauchten sie die Ausdrücke ἑλληνικός, ἑλληνισμός und ἑλληνίζειν in der Bedeutung: heidnisch, Heidenthum (im Gegensatze zur christlichen Bildung) und nach heidnischer Weise handeln, den Christen feindlich sein[1]. Der Begriff des Heidnischen war zur byzantinischen Zeit so eng mit diesen Ausdrücken verbunden, dass die christlichen oder byzantinischen Griechen sich nicht mehr Hellenen, sondern Ῥωμαῖοι und ihre griechische Volkssprache ῥωμαϊκή nannten. Von den Byzantinern ging die religiöse Benennung ἕλληνες auch zu den griechisch-katholischen Slaven über, so dass in der kirchenslavischen Literatur *еллинъ* (spr. *ellin* = Hellen) und *еллинъскъ* (spr. *ellinsk*), d. h. hellenisch, schlechthin in dem Sinne von «Heide» und «heidnisch» gebraucht wurde. So heisst es z. B. von dem heiligen Wladimir in der Nestor'schen Vita des heiligen Boris und Gleb, dass er vor seiner Bekehrung seinem Glauben nach ein Ellin (*еллинъ вѣрою*), d.h.ein Heide, war[2], was also ein treffendes Analogon zu der Angabe der Araber bildet, dass der Kaiser Constantin, vor seiner Bekehrung zum Christenthum, sich zur Religion der Ssabier bekannte. Wie die Araber den Namen «Ssabier» auf die verschiedensten heidnischen Völker ausdehnten, eben so gebrauchten auch die Russen den Ausdruck hellenisch. So heisst es z. B. vom Zar Feodor Iwanowitsch am Ende des 16. Jahrhunderts, dass er alle hellenischen — d. h. heidnischen — Götzentempel[3] im Lande der finnischen Karelier zerstören liess. Eben so verhält es sich mit dem syrischen Ausdruck «Aramäer», worunter man ursprünglich vorzugsweise die Bewohner Mesopotamiens, dann aber Heiden überhaupt verstand, weil die Bewohner Mesopotamiens erst später als die Bewohner Syriens zum Christenthum übergegangen sind[4].

1) S. Stephan. Thesaur. Gr. ling. Paris 1835. III. p. 767 ff.

2) S. Буслаевъ, О вліяніи Христіанства на Славянскій языкъ. Москва 1848, p. 118 u. Извѣстія II Отдѣленія Академіи Наукъ. T. II. p. 210.

3) Капища еллинская; s. Никон. Лѣтопись. VII. p. 335.

4) S. Quatremère, im Nouv. Jour. As. T. XV. 1835, p. 123 u. vgl. unten Cap. X.

Cap. IX.

Ueber die Heiden in den Ländern des Islâm.

Von verschiedenen Seiten wurde gegen unsere Ansicht von den Ssabiern der Einwand erhoben, dass die Mohammedaner, zu deren ersten Pflichten die Ausrottung des Heidenthums gehört, doch unmöglich mehrere Jahrhunderte lang Heiden in ihrer Mitte geduldet haben könnten. Um diesen Einwurf zu beseitigen, wollen wir hier einige Nachrichten über die Heiden in den Ländern des Islâm mittheilen, um dadurch zu zeigen, dass es vollkommen irrig ist, zu glauben, dass der Mohammedanismus überall, wohin er gedrungen ist, auch das Heidenthum mit Stumpf und Stiel ausgerottet hat[1]. Die Mohammedaner wollten es wohl thun, aber nicht überall ist es ihnen gelungen; der Gaznewide Ma'hmûd-Schâh hat im elften Jahrhundert alles Mögliche gethan, um das Heidenthum in dem von ihm eroberten Theile von Indien auszurotten, aber seine Kraft und sein Fanatismus scheiterten an der Zähigkeit und Starrheit der indischen Bevölkerung. Zu allen Mitteln haben die unter den Mohammedanern lebenden Heiden ihre Zuflucht genommen, um ihre Existenz zu retten, und durch Schlauheit, List, Verstellung und Heuchelei haben sie ihre Verfolger zu

1) Vgl. Weil (Gesch. der Chalifen II. p. 327) u. Spiegel (Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. IV. 1850. p. 71), die sehr überrascht gewesen zu sein scheinen, als sie wahrnahmen, dass der Parsismus im 3. (9.) Jahrhundert noch existirte und noch einen ziemlich bedeutenden Anhang hatte; vgl. auch Ét. Chastel (Hist. de la destruction du paganisme dans l'Empire d'Orient, Paris 1850, p. 302 f.), der voraussetzte, dass das Heidenthum in Syrien und Mesopotamien mit der Verbreitung des Mohammedanismus daselbst gänzlich ausgerottet wurde.

täuschen und den Fanatismus derselben unschädlich zu machen gesucht. Biegsamkeit und Schmiegsamkeit in politischer und socialer Beziehung, Zähigkeit und Starrheit in Allem, was die Religion betrifft, characterisirt die orientalischen Völker.

Der Thron der Sasaniden wurde schon zur Zeit der ersten Chalîfen zerstört, aber der Parsismus hatte Jahrhunderte lang seine Feueraltäre fast in der ganzen Ausdehnung des ehemaligen persischen Reiches, wo er auch noch jetzt in einem entlegenen Winkel eine Zufluchtsstätte hat. Mas'ûdî spricht in dem 65. Cap. seines Morûg eds-Dseheb von den Feuertempeln der Magier[1] und berichtet, dass es deren in 'Irâq — dem Sitze der Chalîfen — Persien, Kermân, Seg'estân, Chorasân, Thabaristân, 'Gebâl, Adserbeig'ân, Arrân u. s. w. noch zu seiner Zeit (332 = 943) gab. Im 130. Capitel desselben Buches[2] meldet er, dass der 'Alide 'Hasan ben 'Alî im Jahre 301 (912) die Bewohner von Thabaristân und Deilam, die theils Götzendiener, theils Magier waren, zur Annahme des Islâm ermahnte, dass Viele diesem Rufe folgten, dass aber auch Viele in Deilam und Gebâl in ihrem früheren Zustande verharrten. Dasselbe berichtet auch Schems ed-Dîn Dimeschqî in seiner Nochbah ed-Dahr[3]. Im Kitâb et-Tenbîh spricht Mas'ûdî, nach einer Mittheilung von Sylv. de Sacy[4], von dem Mobed, dem Oberpriester der Magier, der seine Autorität über die Provinzen Gebâl, 'Irâq und über die andern von den Persern bewohnten Provinzen ausübte. Daselbst macht er auch den Obermagier seiner Zeit (345 = 956) namhaft, der einen ächt persischen Namen führte, nämlich Anmâds ben Astûhascht, und bemerkt, dass der Vorgänger desselben, Asfendiâr ben Azarjâd ben Anmîd, von

1) Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 505, *b.* im Capitel überschrieben ذكر الاخبار عن بيوت النيران وغيرها, Bd. I. fol. 243, *b.* ff.; vgl. مراصد II. p. ٤٩١, s. v. كركويه.

2) Ebendaselbst fol. 316.; vgl. Notices et Extr. Bd. I. p. 46.

3) Ms. des asiat. Mus. Nr. 593. Buch IX. Cap. 1, fol. 129, *a.*, wo der erwähnte 'Alide Abû-l-'Hasan el-Athrûsch (الأطروش) genannt wird.

4) Notices et Extr. Bd. VIII. p. 165.

dem Chalifen Râdhî 325 (936), wegen seiner Verbindung mit einem Oberhaupte der Qarmathen, hingerichtet wurde[1].

Ein späterer Zeitgenosse des Mas'ûdî, der Geograph Abû-Is'hâq el-Issthachrî, der gegen 350 schrieb und selbst aus Persien war[2], sagt, dass es in den meisten Ortschaften in Persien Feueraltäre und Magier gebe[3]. An einer andern Stelle heisst es bei ihm: «Es giebt keinen Ort und keine Stadt in Persien, wo, mit wenigen Ausnahmen, nicht Feueraltäre sind»[4]. In seiner Beschreibung der ehemahligen persischen Provinzen macht er an vielen Stellen Städte und Schlösser namhaft, wo Magier wohnen und wo sie sogar ihre Tempel in grossartigen Gebäuden hatten[5]. Ja aus den Berichten Issthachrîs geht sogar hervor, dass in den nördlichen Provinzen des ehemaligen persischen Reiches, ausser Magiern, auch andere Heiden wohnten[6] und dass es dort auch viele Feueranbeter gab, die sich nur äusserlich zum Islâm bekannten[7]. Aehnliche Nachrichten finden sich bei Ibn 'Haukal[8] und in der von Ouseley herausgegebenen Geographie, wo gleichfalls von zahlreichen Feuertempeln die Rede ist, die oft namhaft gemacht werden und deren grosse Anzahl man nur, wie es heisst, aus den Staatsarchiven kennen lernen könne[9].

---

1) Vgl. unten p. 288 f. u. ib. Anmk. 3.

2) Vgl. oben p. 215 u. ib. Anmk. 3.

3) S. Mordtmann, das Buch der Länder von Scheich Ebu Ishak el-Farsi el-Isztachri. Hamburg 1845. p. 62.

4) L. c. p. 63, vgl. ib. p. 70. — Im arabischen Original heisst diese Stelle: واما بيوت نيرانها فانه لا تخلوا ناحية ولا مدينة بفارس الا القليل من بيوت النيران (s. Möller, Liber climatum auctore Scheicho Abu-Ishako el-Faresi vulgo el-Issthachri, Gothae 1839, p. 58). Mordtmann übersetzt diese Stelle l. c.: «Es ist kein Ort und keine Stadt in Fars, wo nicht Feueraltäre sind, doch sind es immer nur wenige Feueraltäre», wornach das Ende des Satzes eigentlich dem Anfang desselben widerspricht.

5) S. Mordtmann l. c. p. 68. 71. 89. 111 u. 118.

6) S. l. c. p. 97 u. 120.

7) S. l. c. p. 118.

8) Bei Uylenbrock, Specimen Geographico-historicum exhibens dissertat. de Ibn Haukalo Geogr. etc. Lug. Batav. 1822, p. 52. 54. 69. u. 96.

9) The oriental Geography of Ebn Haukal etc. by W. Ouseley, London 1800,

In die nördlichen Provinzen, wie Thabaristân, Chorasân u. s. w., ist der Islâm sehr spät eingedrungen. Nach dem 'Gâmi' el-Fonûn[1] des Ibn-Schebîb el-'Harrânî[2] nämlich liess sich der Chalîf el-Mâmûn vom Statthalter in Rei, Mûsa ben 'Hafss, einen Bericht über die Zustände der Magier in dieser Provinz abstatten und Mûsa berichtete unter Andern von einem Feuertempel mit sonderbaren Bildern, der sich in einem unzugänglichen Orte bei Damâwend in 'Gebâl befand. Nach der Geschichte von Thabaristân von Chondemîr erschlug der Seide 'Hasan ben Sa'îd im Jahre 260 (873) einige Tausend Ungläubige auf der Salzfläche von Dehistân[3] und zu derselben Zeit wurde durch den Einfluss des Nassir el-'Haqq Abû-Mo'hammed eine grosse Anzahl von Feueranbetern in Deilam zum Islâm bekehrt[4]. Nach dem Metn et-Tawârîch des Schehrizâdeh war Karen ben Schehriâr, aus der Dynastie der Kabûsîjeh, der am Anfang des 3. Jahrh. in Thabaristân herrschte, der erste König dieser Dynastie, welcher zum Islâm überging[5], und die Herrscher der Dynastie Benî-Zîâd, welche von 319—470 (931—1077) in 'Gorgân und den angränzenden Ländern regierten, waren fast alle, mit Ausnahme einiger wenigen, Feueranbeter[6]. Und dennoch sind die Mohammedaner schon unter den ersten Chalîfen in Thabaristân und die andern nördlichen Provinzen des ehemaligen persischen Reichs eingedrungen[7]. Es scheint sogar, dass eine starke Partei verkappter Parsen am

p. 85. 95. 116 u. 286; vgl. Ouseley, Travels in various countries of the East. Vol. I. p. 78. 143. 280 u. 299, wo sich gleichfalls ähnliche Nachrichten finden. — Dass die von Ouseley unter dem Namen Ibn 'Haukals herausgegebene Geographie fälschlich diesem zugeschrieben ist, ist hinlänglich bewiesen und bekannt; vgl. Uylenbrock l. c. p. 10 ff. Möller l. c. die Einleitung p. 2 ff. u. Reinaud, Géogr. d'Aboulféda I. p. 86 f.

1) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 603. fol. 134.

2) Vgl. oben p. 261 u. ib. Anmk. 4.

3) S. die Geschichte Tabaristans und der Serbedare nach Chondemir, persisch und deutsch von Dr. Bernh. Dorn. St. Petersburg 1850, p. 81. (Aus den Mémoires de l'Acad. des Sc. de St. Pét. VIe Série, Scien. polit., hist.-philol. T. VIII.)

4) L. c. p. 83.

5) L. c. p. 135, vgl. ib. p. 130. 6) L. c. p. 137.

7) S. L. c. p. 74 ff. u. Weil l. c. I. p. 97 ff. u. den Anhang zu diesem Bande p. 8

Anfang des 3. Jahrhunderts der Heg. sich am Hofe der Chalifen einzuschleichen wusste und mit ihren Anhängern dahin arbeitete, entweder den Parsismus öffentlich wieder herzustellen, oder wenigstens den Islâm durch Beimischung von parsischen Lehren nach und nach zu untergraben. El-Mâmûn hielt es für nöthig, das Lesen der parsischen Schriften, die aus der heidnischen Zeit herstammten, zu verbieten[1]; man sieht daraus, dass solche Schriften damals sehr verbreitet waren und dass man ihren schädlichen Einfluss fürchtete. In der That berichtet Mas'ûdî[2], dass el-Mâmûn eine Anzahl von Gelehrten aus Bassrah, — dem Herzen und Hauptsitze mohammedanischer Gelehrsamkeit und mohammedanischer Theologie —, habe hinrichten lassen, weil sie sich zu der Lehre des Manes bekannten und an zwei Principien glaubten[3]. Bekannt ist die Geschichte des Generals des Chalifen Mo'tassim-Billahi, Afschîn, der aus Transoxanien herstammte und in dessen Hause man Götzenbilder und parsische Religionsschriften gefunden haben soll[4]. Dieser Afschîn, der, wie sehr er auch von seinen Feinden verläumdet sein mochte, jedenfalls ein verkappter Parse war, wie dies aus den Processverhandlungen deutlich genug hervorgeht, liess in Sogd einen Imâm und einen Gebetausrufer geisseln, weil sie in ihrer unter mohammedanischer Botmässigkeit stehenden Heimath einen Feuertempel zerstört und in eine Moschee verwandelt hatten[5]. Man sieht daraus, wie schlecht es in jenen Ländern mit dem Mohammedanismus bestellt

1) Mas'ûdî im Morûg eds-Dseheb, Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 505, *b.* Bd. I. fol. 292, *b.*

2) L. c. Bd. II. fol. 155, *b.* f.

3) .... من اهل الزنادقة ممن يذهب الى قول ماني ويقول بالنور والظلمة من اهل بصرة

4) Weil l. c. II. p. 329 theilt dies nach Ibn el-Athîr mit; auch in تاريخ الصالحى (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 520, fol. 56, *b.*) heisst es: man habe im Hause des Afschîn اصنامًا وكتبًا تدل على الكفر gefunden.

5) S. Weil l. c. p. 328.

war, dass ein mohammedanischer General etwas der Art zu thun wagen konnte. Auch aus der Antwort Afschîns, die er auf diese Anklage gab, dass man nämlich den Bewohnern jener Stadt die Beibehaltung des Tempels vertragsmässig zugesichert habe, ersieht man, wie der Parsismus in den mohammedanischen Provinzen des ehemaligen persischen Reichs geduldet wurde. Der gefangene König von Thabaristân, Maziâr, der damals erst unlängst zum Mohammedanismus übergegangen war[1], trat als Zeuge gegen Afschîn auf und behauptete, der Bruder desselben habe im Namen Afschîns an seinen Bruder geschrieben: Unser Glaube, d. h. der Parsismus, konnte nur durch Bâbek, durch dich und durch mich wieder gehoben werden. Bâbek ist durch seine Dummheit zu Grunde gegangen, denn er hat meinen Beistand von sich gewiesen. Empörst du dich jetzt, so wird kein anderer als ich gegen dich geschickt; gehe ich dann mit meinen tapfern Kriegern zu dir über, so schlagen wir die Araber und so könnte unser Glaube sich wieder wie zur Zeit der Perserherrschaft erheben. Afschîn desavouirte diesen Brief seines Bruders nicht gänzlich[2] und meinte nur, dass er für das Schreiben seines Bruders nicht verantwortlich sei. Schon die Thatsache, dass eine solche Klage erhoben werden konnte, zeigt zur Genüge, worauf die Bestrebungen jener verkappten Parsen gerichtet waren. Man fühlt sich versucht, anzunehmen, dass die eigentlichen Stifter und Leiter der Secten der Chorramîjah, der Mo'hammirah, der Ismaïliten und der mit diesen verwandten Qarmathen, welche in den Islâm so viel Unheil und Verwirrung brachten, gleichfalls nichts Anderes als solche verkappte Parsen waren, die den Mohammedanismus durch parsische Ideen, welche sie demselben einimpften, nach und nach untergraben wollten, um zuletzt ihre alte Religion triumphiren zu sehen. Es ist hier nicht der Ort dies näher nachzuweisen (siehe jedoch unten in der Anmerkung)[3]; aber gewiss dürfte es wün-

1) S. über diesen König Weil l. c. p. 321 ff.

2) S. Weil l. c. p. 329.

3) Fast alle Stifter dieser Secten stammten aus den ehemaligen persischen Pro-

schenswerth sein, dass die Geschichte und das Lehrsystem dieser Secten vorzugsweise von diesem Gesichtspunkt aus behandelt werde.

Die bisher angeführten Data gehen zum Theil nicht weit über das 3. Jahrhundert d. H. hinaus, aber auch noch später gab es viele Magier in den mohammedanischen Ländern. Ibn Challikân kennt einen Dichter aus Deilam, Namens Mihjâr, der erst 394 (1003) vom Parsismus zum Islam überging[1]. Scharastânî be-

vinzen. Die von Bâbek gestiftete Secte der Chorramîjah, eben so die Mo'hammirah beschreibt en-Nedîm im Fihrist el-'Ulûm (Ms. der k. k. Bibliothek in Wien, Nr. 412, fol. 149,*a*. ff.) unter den dualistischen Secten der Magier, zu denen er sie auch rechnet. Von dem Stifter der Secte der Isma'iliten 'Abdallah ben Meimûn und dessen Vater, die aus Chûzistân herstammten, und welche en-Nedîm (l. c. fol. 27, *a*.) Daissânier, d. h. Anhänger des Bardesanes, nennt, sagt en-Nedîm (l. c. fol. 28,*b*.) ausdrücklich: قد كان بنى القداح قريب ممن يتعصب للمجوس ودولتها .... منها بالمجاهرة ومنها بالحيلة سرا فاحدثوا لذلك فى الاسلام حوادثا منكرة. Man sieht daraus, dass die Bestrebungen, welche darauf hinausliefen, den Mohammedanismus durch Irrlehren zu untergraben und auf seinen Trümmern die alte Religion und die Herrschaft der Perser wieder herzustellen, nicht vereinzel waren, sondern dass es ganze Parteien gab, welche diese Tendenz verfolgten und zu welchen en-Nedîm (l. c.) ausdrücklich auch Bâbek zählt. En-Nedîm berichtet auch daselbst (fol. 28,*b*. f.), dass ein gelehrter Astrolog, Namens Mo'hammed ben el-'Hosein, den erwähnten 'Abdallah zu seinem Unternehmen dadurch gewonnen habe, dass er ihm aus der Stellung der Sterne den Untergang des Islâm und die Wiederherstellung des persischen Reiches und der altpersischen Religion voraussagte: (وكان ممن واطا عبد الله على امر رجل يعرف بمحمد بن الحسين ويلقب بديران من ناحية الكرخ ... وكان هذا الرجل متفلسفا حاذقا يعلم النجوم .... فخبرنى عنه الثقة انه كان يزعم انه وجد فى الحكم النجومى انتقال دولة الاسلام الى دولة الفرس ودينهم الذى هى المجوسية فى القران الثامن لانتقال المثلثة من برج العقرب الدال على الملة الى برج القوس الدال على ديانة الفرس). Wir verweisen noch hier auf Sylv. de Sacy's Exposé de la religion des Druses, Paris 1838, T. I. Introduction p. 120. 122. 136 f. 149 f. 151 f. u. 182 u. Wolf, die Drusen u. ihre Vorläufer (Leipzig 1845) p. 166. 174. 189. u. 191, aus welchen Stellen das von uns oben Gesagte deutlich hervorgeht.

1) Ibn Challikân, ed. Wüstenf. Nr. ٧٦٥.

richtet von einem gewissen Chawwâf aus Neisabûr, der spätestens in der Mitte des 10. Jahrhunderts p. Chr. gelebt hat[1], dass er eine neue Secte innerhalb des Magismus gegründet und dass der Mobed, der Obermagier von Neisâbûr, ihn desshalb vor den Statthalter der Chalîfen gebracht habe, der ihn an der Thüre der grossen Moschee tödten liess[2]. Wir sehen also hier zu unserm Erstaunen den Statthalter des Chalîfen als Vertheidiger und Beschützer der parsischen Orthodoxie auftreten. An einer andern Stelle[3] rechnet Schahrastânî zu den Secten der Mezdakiten — gleichfalls eine parsische Secte — die Abû-Muslamîjah, eine Secte, die sich offenbar erst zur Zeit des Islâm gebildet hat, und bemerkt, dass die Anhänger der verschiedenen von ihm namhaft gemachten Secten der Mezdakiten in den Gegenden von Ahwâz, Fârs, Schahrzûr, Sogd, Samarkand, esch-Schâsch und Ilâq leben. Ja Schahrastânî spricht sogar von einem Feuertempel in Isfînîjah bei Bagdâd[4], also ganz in der Nähe des Wohnsitzes der Chalîfen. Uebrigens bemerkte schon längst Foucher in seiner historischen Abhandlung über die Religion der Perser[5], dass die Pyräen lange im Gebirge von Medien und Bactrien gestanden hätten und erst nach und nach eingegangen wären. Noch jetzt, fährt er fort, geniesst die Feuerreligion ihre alten Rechte in der Provinz Kermân; wo, um so zu sagen, die Mutterkirche der Parsen sich befindet und wo der Archimagus mit seinen Priestern residirt; auch sonst sehe man in den Städten und Flecken Persiens und in zahlreichen abgelegenen Orten und gebirgigen Gegenden viele Feueranbeter. Auch Hyde theilt die Nachricht mit[6], dass es in Issfahân eine bedeutende Vorstadt Namens Geber-

1) Er lebte nach Schahrastânî كتاب الملل والنحل ed. Cureton p. ١٨٧ (bei Haarbrücker I. p. 283 f.) zur Zeit eines Abû-Moslim Ssâ'hib ed-Daulah, der uns zwar sonst unbekannt ist, der aber sicher nicht vor dem 10. Jahrhundert gelebt hat, weil die Beinamen auf «Daulah» vorher nicht vorkommen.

2) Schahrastânî l. c.

3) L. c. p. ١٩٤ u. Haarbrücker l. c. p. 293.

4) L. c. p. ١٩٨ u. Haarbr. l. c. p. 299.

5) Anhang zum Zend-Avesta Bd. II. p. 215 f.

6) Hist. relig. vet. Pers. p. 12 u. 24, ed. prima; vgl. Ritter l. c. IX. p. 151.

abâd (Geberstadt) gab, welche von Gebern bewohnt wurde und woraus sie erst im Jahre 1696 vertrieben wurden.

Ausser den Magiern in den ehemaligen persischen Provinzen gab es auch viele andere Heiden in den Ländern des Islâm, und selbst in Arabien, der Wiege des Mohammedanismus, und in Mesopotamien, dem Wohnsitze unserer Ssabier, giebt es noch bis auf den heutigen Tag mehr oder minder verkappte Heiden.

Ritter nimmt es in seiner Erdkunde[1] für gewiss an, dass die unabhängigen Stämme des inneren Arabiens dem Mohammedanismus viel hartnäckigeren Widerstand geleistet hätten, als die meisten der grossen Nationen ausserhalb der Halbinsel, und dass viele unter ihnen auch heute noch keine Moslemin seien und das Arabische des Coràns nicht verstehen. An einer andern Stelle[2] bemerkt Ritter von den Bewohnern des Gebirgslandes Asyr in Arabien, dass sie durch alle Zeiten ihre Unabhängigkeit zu behaupten gewusst und selbst dem Islâm den Eingang verwehrt hätten. Von den an der Grenze von Abû-'Ausch und Heg̃g̃âz lebenden Küstenarabern berichtet Ritter nach Niebuhr, dass sie sich zwar Mohammedaner nennen, dass man aber in Jemen von ihnen als von Ungläubigen und Räubern spricht, weil sie die Reisenden plündern und eine von den rechtgläubigen Mohammedanern ganz verschiedene Religion haben, und Niebuhr meint, dass sie Benî Helâl, Mondanbeter sein sollen. Niebuhr, Burckhardt, Ehrenberg und Fresnel geben uns einige Nachrichten[3] über Sitten und Gebräuche der arabischen Stämme in jenem Gebirgsland, wodurch offenbar die Ansicht bestätigt wird, dass dieselben noch Heiden sind, und Ritter bemerkt von ihnen nach Fresnel Folgendes[4]: «Arm, kriegerisch, eifersüchtig auf ihre Independenz, blieben die Asyr so viele Jahrhunderte lang der religiösen muhammedanischen Bewegung fremd, die so viele

1) Bd. XII. p. 49.
2) L. c. p. 131 ff.
3) Bei Ritter l. c. p. 211.
4) L. c. p. 983 f.

Araber trieb, sich unter das Banner des mekkaischen Propheten zu begeben und ihre Sprache und ihre Religion bis in den Occident zu verpflanzen. Erst gegen das Ende des 18. Jahrhunderts drang der Islamism unter der reformatorischen Gestalt des Wehabism in Asyr ein, ungeachtet die Schatten seiner Berge so nahe auf das Wiegenland der Heimath Mohammeds fielen. Gebräuche, ganz dem Genius der arabischen Moslem widersprechend, hatten sich bis in die letzten Jahre bei einigen dieser Gebirgsvölker erhalten, die schon Burckhardt kennen lernte, und die durch gewichtige Zeugnisse auch Fresnel im Lande durch den allgemein verehrten Hadj Salim Banâmeh bestätigt wurden; nämlich das Recht der Brautnacht, ... das hier dem reisenden Gaste in Beziehung auf die Frauen zugestanden wird, und die grausame Beschneidung, die er ein Schneiden der ganzen behaarten Haut nennt, welche an Erwachsenen in Gegenwart der Bräute geschehe».

In Mesopotamien, sagten wir, giebt es noch heutzutage Heiden; wir meinen damit die Schemsîjeh und die Jezîden, die unsers Dafürhaltens nichts Anderes als Ueberreste der alten Heiden des Landes sind, welche aus Furcht vor den Mohammedanern ihr inneres und wahres Wesen verläugnen und äusserlich sich als Anhänger irgend einer von den Mohammedanern geduldeten Religion gebährden. Ueber die ersteren stehen uns einige Nachrichten aus armenischen Schriftstellern zu Gebote, durch deren freundliche Mittheilung Hr. Prof. Petermann uns verpflichtet hat.

Nach Moses aus Chorene[1] erbaute der armenische König Vagharschag den ersten Tempel zu Armavir mit Statuen der Sonne und des Mondes, welcher Tempel sich auch bis auf Tiridates, 300 p. Chr., erhielt. Von diesem Sonnendienst leitet Gregor Magistros im 11. Jahrhundert die Sonnenverehrer in Mesopotamien, die man Sonnensöhne nannte, her. Er schreibt in seinem Briefe an den Catholicos der Syrer: «Siehe, es sind jetzt in deiner Provinz (d. h. in Mesoposamien) viele Sonnen-

1) Hist. Arm. II. 8; vgl. ib. 40. u. 77.

verehrer, welche sich Christen nennen; in welchem Irrthum und in welcher Zügellosigkeit sie aber leben, wissen wir und du weist es auch»[1]. Man sieht, dass sie schon damals eine falsche Rolle spielten und für Christen angesehen sein wollten, ohne es in der That zu sein. Diese Sonnenverehrer in Mesopotamien werden auch von Nerses Klajensis im 12. Jahrhundert erwähnt; er schreibt in Betreff derjenigen von ihnen, welche in Samosata wohnten und damals zum Christenthum übergehen wollten, an den Bischof Dorus Folgendes: «Es ist von euch ein Brief an uns über die Sonnensöhne gekommen, welche in eurer Stadt (Samos.) wohnen und welche wollen und bitten, in die Heerde Christi aufgenommen zu werden; denn wie sie der Nation und Sprache nach von dem Stamme der Armenier sind, wünschen sie auch im Glauben mit ihnen in Gemeinschaft zu kommen». Im Laufe dieses Briefes wird auch ein Baum erwähnt, welcher Pappel genannt wird und welchen diese Sonnensöhne vor ihrem Uebergang zum Christenthume verehrt haben[2]. Man sieht, dass bei diesen jungen Nachkommen der alten Heiden Mesopotamiens sich sogar die ältesten Formen des Heidenthums, zu denen der Baumcultus gehört[3], erhalten haben. Aus einer andern Stelle des Nerses geht sogar hervor, dass jene Sonnenverehrer nur zum Scheine zum Christenthume übergingen und dass sie nur ihrem Heidenthum den Mohammedanern gegenüber eine legitime Form geben wollten. So befiehlt er, ihnen unter Andern zu sagen, dass die Sonne für nichts Anderes als für das Licht der Welt, von Gott geschaffen, um die Welt zu erleuchten wie Mond und Sterne, zu achten sei, und dass die Pappel nicht das Holz vom Kreuze Christi, sondern der Baum sei, der zur Zeit des Heidenthums zum Cultus genommen wurde u.s.w.[4] Man sieht daraus, dass sie selbst nach ihrem Uebergange zum Christenthume den Baumcultus nicht aufgaben und dass sie demselben nur einen andern

1) Inǵiǵi, Archäologie von Armenien. III. p. 161.

2) Briefe des Nerses, ed. Constantinop. 1825, p. 130 u. Inǵiǵi l. c. Der obige Brief ist vollständig von Neumann übersetzt in den Wiener Jahrbüchern. Bd. 67. 1834. Anzeigebl. p. 32 ff.

3) S. Movers, Phönicier, Bonn 1840, Bd. I. p. 572 ff. u. vgl. unten Bd. II. p. 224 f.

4) Briefe l. c.; vgl. Wiener Jahrb. l. c. p. 33.

legitimen Namen gaben. Nach einem neuern armenischen Schriftsteller, Ingígi, in seiner Archäologie von Armenien[1], verehrten sie die Astighik (stellula), die Tochter Noa'hs, worunter nach Agathangellos[2] die Aphrodite zu verstehen ist; die vornehmste Göttin wäre aber bei ihnen die Anahit (Anaïtis) gewesen. Wir haben hier wiederum ein Beispiel, auf welche Weise die Heiden in den Ländern des Islâm ihr Heidenthum zu verschleiern suchten, indem sie ihre Venus zu einer Tochter des von den Mohammedanern als Propheten verehrten Noa'h machten. Derselbe Ingígi meint auch in seiner Archäologie[3], dass jene Sonnensöhne sich unter dem Namen der Jezîden und Sonnenverehrer (Schemsîjeh) erhalten hätten, und in seiner Geographie von Neuarmenien[4] identificirt er die Jezîden mit den Schemsîjeh und meint, dass sie von den Vorfahren Sonnensöhne genannt wurden. Auch der neuere armenische Historiker Tsamschean spricht in seiner Geschichte von Armenien an verschiedenen Stellen[5] von den Schemsîjeh und meint, dass sie bis zur Zeit des erwähnten Nerses heimliche Heiden blieben.

Der armenische Historiker Matthaeus aus Edessa[6] erzählt in seiner Chronik, dass der Emîr Balag bei der Belagerung von Membig (Hierapolis) i. J. 1124 p. Chr. von einem Pfeil eines Sonnenanbeters (Arevabâscht) daselbst tödtlich verwundet wurde[7]. Wir finden also im 12. Jahrh. Sonnenanbeter auch in Membig. Dulaurier bemerkt zu dieser Stelle[8]: «On appellait *Arévabascht*, adorateur du soleil, ou *Arévorti*, fils du soleil, les Arméniens qui avaient conservé l'ancien culte du feu(?), professé par cette nation avant qu'elle se convertît au christianisme, vers le commencement

1) L. c. p. 166 f.
2) Pag. 162.
3) Pag. 161.
4) Pag. 353.
5) I. p. 398. 763 f. u. III. p. 86 f.
6) Starb 1144, Dulaurier, nach der Geschichte Armeniens von Tschamitsch, T. III. p. 67; s. Récit de la première croissade, extrait de la chronique de Matthieu d'Édessa, et traduit de l'Arménien ... par M. Édouard Dulaurier, Paris 1850. p. VII.
7) Dulaurier l. c. p. 67. 8) Pag. 105, Anmk. 3.

du quatrième siècle. Les Arévorti se maintinrent dans la *Mésopotamie*, principalement dans la ville de Samosate. Ils y vivaient mêlés avec les Musulmans». Dulaurier citirt dann die oben angeführten Stellen aus Gregor Magistros und Nerses und bemerkt darauf: «Thomas Medzop'hetzi, historien du quinzième siècle, dit, en racontant l'invasion de Timour (Tamerlan) en Mésopotamie: ««Il vint à Mardin et saccagea cette ville; il détruisit de fond en comble quatre villages habités par les adorateurs du feu (soleil?) — les Arévorti —, savoir: Schôl, Schemerschakh, Safari et Maraghi. Mais ensuite, par les instigations de satan, ces sectaires se multiplièrent à Mardin et Amith»». Ils subsistent encore dans la Mésopotamie»[1].

So weit die Armenier. Nachrichten über die Schemsîjeh von neueren Reisenden, wie die von Niebuhr im Jahre 1773 und die des Missionär Southgate vom Jahre 1837 mitgetheilten, haben wir oben angeführt und dabei nachgewiesen, dass sie ächte Heiden waren und es noch sind und dass sie nur zum Scheine zum Christenthum übergegangen sind, um dadurch den Verfolgungen der Mohammedaner zu entgehen[2]. Ein anderer Reisender, Dupré, der in den Jahren 1807—9 Persien und Mesopotamien bereiste, spricht von der Bevölkerung von Mardîn und meint, dass daselbst 800 Götzendiener wären. «Ces derniers, fügt er hinzu, appelés *Chemsie*, ou adorateurs du soleil, se disent descendans d'Ismaïl. Ils n'ont ni autels, ni livres: leur culte ne consiste qu'en génuflexions devant l'astre du jour»[3]. Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass es am Châbur-Strome ein Städtchen, Namens Schemsânîjah gab[4], welches vielleicht von den Schemsîjeh bewohnt war und auch daher diesen Namen führte.

1) Dulaurier verweist hier noch auf Indjidji, Arch. arm. p. 161. 162, Tchamitch, t. I. p. 378. 395 et t. III. p. 86. 87.

2) S. oben Cap. VI. p. 151 ff. Vgl. noch über die Schemsîjeh in Armenien: Neumann, Beiträge zur armenischen Literatur, 1. Lieferung, München 1849, p. 26 f.

3) S. Dupré, Voyage en Perse, fait dans les années 1807, 1808 et 1809. Paris 1819 T. I. p. 80.

4) Mo'aǵǵem el-Boldân, Ms. des as. Mus. Nr. 591, s. v., مشترك ed. Wüstenf., s. شمسان u. مراصد ed. Juynboll, Bd. II. p. ١٢٥, s. v. شمسانية.

Auch von den bekannten Jezîden glauben wir, dass sie ächte Heiden und zwar gleichfalls Ueberreste der alten Heiden des Landes sind, welche einige Ideen und Gebräuche von Christen und Mohammedanner zum Scheine angenommen haben, um sich dadurch vor den Verfolgungen der letztern, denen sie bis auf die neuste Zeit ausgesetzt waren, zu schützen. Es ist hier nicht der Ort dies weitläufig nach den Berichten der Reisenden zu beweisen; wir verweisen daher auf Ritters Erdkunde, Bd. IX, p. 748—762, wo Nachrichten der Reisenden über die Jezîden bis 1839 mitgetheilt sind, aus denen das hier Gesagte deutlich genug hervorgeht; wir wollen aber hier auch Einiges aus Layards Berichten, während seiner ersten Reise, anführen, die erst nach der Herausgabe des erwähnten Bandes von Ritter bekannt wurden. An den Oberschwellen des Thorwegs zum Grabe des Scheich Adi sind, wie Layard berichtet[1], ein Löwe, eine Schlange, ein Beil, ein Mann und ein Kamm eingehauen, deren Bedeutung die Jezîden verschwiegen. Die Schlange und das Beil sind aber bekanntlich ächt heidnische Symbole, welche die Heiden des Orients im Alterthum wohl kannten, und die auch Layard auf den altsyrischen Denkmälern fand[2]. Die heilige Quelle, welche die Jezîden wohlweislich von der heiligen Quelle Zemzem bei Mekkah herleiten, und der heilige Brunnen am erwähnten Grabe erinnern an ähnliche Einrichtungen bei vielen alten heidnischen Tempeln der alten Welt[3]. Der Tempel des Scheich Schems ist ohne allen Zweifel ein Sonnentempel, der, wie Layard berichtet, so gebaut ist, dass die ersten Strahlen der Sonne so häufig als möglich auf ihn fallen. Sogar die weissen der Sonne geweihten Stiere fehlen bei jenem Tempel nicht[4]. Die in der Nacht, in Folge der Musik und des Gesanges, entstehende Begeisterung, die fast an Raserei grenzt, eben so ihre Verehrung der musikalischen Instrumente, durch

1) Nineveh and its remains. London 1849, Vol. I. p. 283

2) S. Movers, Phönicier Bd. I. p. 17. 19. 59. 103 f. 476 u. 499 ff., Layard l. c. die Darstellung einer Procession zu Bd. II. p. 451 u. ib. p. 469 u. vgl. unten Bd. II. Anmk. 13 zu Text Nr. III.

3) S. Layard l. c. I. p. 283 u. 285. 4) Layard l. c. p. 289 f.

welche dieselbe hervorgebracht wird[1], erinnern an die Nachrichten der Alten von den Hierodulen und Corybanten. Ihr Melek Taüs ist offenbar ein Götzenbild, — vielleicht das des bösen Princips —, und Layard wurde, als er zum ersten Mal bei den Jezîden war, zu der Ceremonie, wo jenes Bild den Augen der Priester blosgestellt wurde, nicht vorgelassen[2]. Ein höchstes Wesen sollen die Jezîden zwar anerkennen, sie wollen aber, wie die Ssabier, nichts von ihm wissen und richten weder ihre Gebete an dasselbe, noch bringen sie ihm Opfer dar; ja der Scheich der Jezîden schien mit abergläubischer Scheu jeden mit der Existenz oder den Attributen jener Gottheit in Berührung stehenden Gegenstand zu vermeiden[3]. Von dem Satan, dessen Namen sie nie aussprechen und den sie mit grosser Ehrfurcht Melek Taüs, «den König Pfauhahn», nennen, glauben sie, dass er der Anführer der Engelschaaren und desshalb allmächtig sei, und dass er einst wieder zu seinem hohen Range in der himmlischen Hierarchie gelangen werde[4]. Wir vermuthen, dass dieser Satan der Jezîden mit der uralten Gottheit der Ssabier, Namens Schemâl, סמאל, welcher Name später von Christen und Juden dem Satan beigelegt wurde, identisch ist; dass letzterer als der höchste und mächtigste Gott von den Ssabiern betrachtet wurde, haben wir nachgewiesen[5]. Schliesslich erklärt Layard die Ansicht für nicht unwahrscheinlich, that the sect may be a remnant of the ancient Chaldees, who have, at various times, outwardly adopted the forms and tenets of the ruling people to save themselves from persecution and oppression; and have gradually, through ignorance, confounded them with their own belief and mode of worship»[6],

Auf der zweiten im Jahre 1849 gemachten Reise sammelte Layard viele andere Nachrichten über die Jezîden, aus denen

1) L. c. p. 293 f.
2) L. c. p. 294.
3) L. c. p. 297, vgl. unten Bd. II. p. 7.
4) L. c. p. 298 f.
5) Vgl. unten Bd. II. p. 29 u. p. 217 ff. Anmk. 238.
6) Layard l. c. p. 307.

noch deutlicher hervorgeht, dass dieselben Ueberreste der alten Heiden des Landes sind. Auf dieser seiner Reise hat er den Melek Taûs gesehen und giebt in seinem neusten Werke[1] eine Abbildung davon, welche die Figur eines auf einer Art Candelaber stehenden Vogels darstellt, der eher, wie Bähr bemerkt[2], für einen etwas plump gehaltenen Hahn, als für einen Pfau anzusehen ist. Bekanntlich spielt der Hahn in vielen heidnischen Cultен, und auch in dem der Ssabier, eine grosse Rolle[3], und selbst Layard hat in seinem genannten Werke zwei altbabylonische Gemmen publicirt, auf welchen ein Priester in der Stellung eines Betenden vor einem Altar steht, auf welchem ein Hahn sich befindet[4]. Man sieht deutlich, dass es, so sehr auch die Jezîden sich dagegen verwahren, ein sehr altes Idol ist; denn die Art und Weise, wie dieselben es verehren, weist darauf hin, dass es ein Idol und kein Symbol oder Banner des Hauses ihres weltlichen Oberhauptes ist, wie die Jezîden dem genannten Reisenden gern einreden wollten. Bei ihrem jährlichen Feste am Grabe des Scheich Adi berichtet Layard[5], «when the prayers were ended, those who marched in procession kissed, as they passed by, the right side of the doorway leading into the temple, where a *serpent is figured* on the wall; but not, a I was assured, the image itself, which has no typical or other meaning, according to Sheikh Nasr and Cawal Yusuf». Wahrscheinlich aber haben diese ihm nicht die Wahrheit sagen wollen, weil sie immer ihr Heidenthum zu verbergen suchen. Bei diesem Besuche hat er auch ihr heiliges Buch kennen gelernt, von dem er sagt[6]: «It consisted of a few tattered leaves, of no ancient date, containing a poetical raphsody on the merits and attributes of Sheikh Adi, *who is identified which the Deity himself, as the origin and creator of all things*, though

1) Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon, London 1853, p. 48.

2) Heidelberger Jahrbücher 1853, Nr. 31. p. 490.

3) Vgl. unten Bd. II. p. 8, Anmk. 53, p. 84 f. u. Anmk. 58, p. 87 ff.

4) S. Layard l. c. p. 538 f.

5) L. c. p. 83.

6) L. c. p. 89, vgl. ib. – p. 92, wo dieses Poem in einer Uebersetzung mitgetheilt ist, u. Ewald in den Nachr. von d. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen. 1853. Nr. 16. u. 1854. Nr. 9.

evidently distinghuished from the Eternal Essence by being represented as seeking the truth, and as reaching through it the highest place, which he declares to be attainable by all those who like him shall find the truth». Die Jezîden schliessen die Mohammedaner vom künftigen Leben aus. Sie leben, wie die Ssabier in Monogamie, worin blos die Scheichs eine Ausnahme machen, und Ehescheidungen finden bei ihnen gleichfalls unter ähnlichen Bedingungen statt, wie bei den Ssabiern[1]. Ihre Qiblah ist wiederum wie bei den Ssabiern der Polarstern und nicht der Osten, nach welcher Seite hin sie auch ihre Todten beerdigen[2]. Schliesslich theilt Layard noch folgende interessante Notiz über sie mit, die, wie wir glauben, darauf hinweist, dass sie nur Ueberreste der alten Heiden des Landes sind und dass sie keineswegs mit den Parsen in irgend eine Beziehung zu bringen sind. «Cawal Yusuf, bemerkt Layard, mentioned accidentally, that, amongst the Yezidis, the ancient name for God was *Azed*, and from it he derived the name of his sect. He confirmed to me the fact of the small Ziareh (ein heiliger Ort) *at Sheikh Adi being dedicated to the sun*, who, he says, is called by the Yezidis «Wakeel el Ardth» (the lieutenant or Govenor of the world). *They have no particular reverence for fire;* the people pass their hands through the flame of the lamps at Sheikh Adi, merely because they belong to the tomb»[3].

Zu den Ueberresten der alten Heiden gehört offenbar auch die sogenannte Secte 'Alî-Illahîjah und die der Lichtauslöscher, über welche Ritter an vielen Stellen spricht[4], und die sicher nur äusserlich einige biblische Propheten-Namen zur Schau tragen, um dadurch Duldung bei den Mohammedanern zu erlangen.

1) L. c. p. 93, vgl. unten Bd. II. p. 10 f. §. 8.

2) L. c. p. 94, vgl. unten l. c. 4 f. §. 2 u. ib. p. 59 f. Anmk. 29.

3) L. c. p. 94.; vgl. auch Chesney, The Expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris, London 1850. Vol. I. p. 88 u. p. 114; an der letzteren Stelle sagt er nach armenischen Quellen, dass die Jezîden Nachkommen der alten Syrer und Chaldäer sind.

4) Vgl. Ritter, Erdkunde Bd. IX. p. 202. 217 ff. 471. u. 545. — Die ib. p. 471 angeführte Ansicht Rawlinson's ist in Bezug auf die 'Ali-Illahijah sehr sonderbar.

Layard berichtet auch in seinem zuletzt genannten Werke, nach einer Aussage des Reschîd Pascha, des Oberbefehlshabers der türkischen Heeresmacht in ganz Anatolien, den er als einen sehr gebildeten Mann schildert, von einigen Stämmen im Dudjok-Gebirge, südwestlich von Erzerum, welche noch jetzt Götzendiener sind, Eichen und grosse Bäume[1], Felsen und ähnliche grossartige Erscheinungen der Natur göttlich verehren und einen Oberpriester haben, der zugleich ihr politisches Oberhaupt ist[2].

Wir haben nun hier nachgewiesen, dass es vollständig irrig ist zu glauben, dass die Mohammedaner in allen Ländern, wo sie die Fahne des Islâm aufgepflanzt haben, das Heidenthum und die Heiden ausgerottet hätten, sondern dass es deren viele Jahrhunderte lang nach der Verbreitung des Mohammedanismus in den Ländern des Islâm gab, und dass diese Heiden alle, eben so wie unsere Ssabier, ihr Heidenthum vor den Mohammedanern zu verbergen und dieselben auf alle mögliche Weise zu täuschen suchten.

---

1) Vgl. oben p. 293 u. ib. Anmk. 3, wo wir angegeben haben, dass der Baumcultus zu den ältesten Formen des Heidenthums gehört.

2) Layard l. c. p. 9.

Cap. X.

Harrân und die Harrânier bis zur Annahme des Namens Ssabier im Jahre 830.

Um die Geschichte irgend eines Volkes richtig auffassen zu können, muss man bekanntlich zuerst seine ursprünglichen und späteren Wohnsitze, die Lage und Beschaffenheit derselben, seine Abstammung, die Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist, und die verschiedenen Völkerschaften, mit denen es im Laufe der Zeit in nähere oder fernere Berührung kam, kennen zu lernen suchen. Ist dies unumgänglich, wenn man sich mit der politischen Geschichte eines Volkes beschäftigt, so ist dies in einem weit höheren Grade da nothwendig, wo es sich um die Bearbeitung der Culturgeschichte oder gar um Aufhellungen der religiösen Verhältnisse irgend einer Nation handelt, wie dies hier der Fall ist. Abgesehen von der innern Berechtigung, unterscheidet sich auch darin das Christenthum so sehr vom Heidenthum, dass, während jenes eine Religion der Menschheit genannt werden kann, dieses von localen Verhältnissen und von der Lebensweise des Volkes abhängig und bedingt war; denn anders gestaltete sich das Heidenthum in einer Gebirgsgegend und anders in einem flachen Lande, anders in fruchtbaren Landschaften und anders in Gegenden, wo der Ertrag des Bodens nur kümmerlich die Bebauer desselben ernährte, anders in wasserreichen Gegenden und anders in dürren Ländern, anders bei Nomaden- und Hirten-

stämmen und anders bei ackerbauenden und handeltreibenden Nationen. Dazu kommt noch ein anderer Umstand: fast keine heidnische Religion des Alterthums erhob Anspruch auf den alleinigen Besitz der Wahrheit. Dieser Mangel an Exclusivität machte das Heidenthum elastisch und bildete zwischen den verschiedenen Völkern eine gegenseitige religiöse Annerkennung und Toleranz aus[1]. Wir sahen daher in der Kaiserzeit in Griechenland und Rom ägyptische, kleinasiatische und syrisch-phönizische Gottheiten neben den einheimischen Göttern hochverehrt, und die Culten der barbarischen Gottheiten wurden in Rom so lange ohne Weiteres geduldet, als sie keinen Anstoss für die öffentliche Moral und die Sittlichkeit gaben. Allerdings bestand in Rom das Verbot, ohne Erlaubniss des Senats keine andern als die römischen Götter zu verehren und keine fremden Culte einzuführen, und wer eine neue Religion einführte, wodurch die Gemüther der Menschen aufgeregt wurden, war einer strengen Strafe unterworfen[2]; aber dies war nicht die Folge einer religiösen Intoleranz, sondern weil in Rom jede Association innerhalb des Staats durchaus verpönt war. Ja zur Zeit des herannahenden Falls des Heidenthums tritt uns jenes Monstrum von Syncretismus entgegen, vermittelst dessen die verschiedenartigsten Gottheiten identificirt und mit einander verschmolzen und wo die Pforten des Olymps allen Barbarengöttern geöffnet wurden. Nach dem Gesagten ist es einleuchtend, dass wir hier die am Anfange angedeuteten Punkte besprechen müssen, wenn wir die Geschichte und besonders den Cultus der spätern heidnischen Harrânier richtig verstehen und vorurtheilsfrei würdigen wollen. So einleuchtend auch dies ist, so haben wir es dennoch für nöthig gefunden, diese wenigen Worte vorauszuschicken, um von uns den vielen Gelehrten so oft gemachten Vorwurf abzuwenden, dass sie

1) Vgl. Droysen, Geschichte des Hellenismus, Bd. II. Geschichte der Bildung des hellenistischen Staatensystems, Hamb. 1843, p. 21.

2) Viele Belege dafür sind in der Schrift von Lassaulx: Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser (München 1854) p. 6 f. gesammelt.

bei jeder historischen Untersuchung mit der Schöpfung oder wenigstens mit der Sintfluth beginnen.

Harrân, חָרָן, ܚܪܢ, der Bibel und der Syrer, *Χάῤῥαν* auf einigen autonomen Münzen[1], *Κάῤῥαι* der Hellenen und der Kaisermünzen[2], *Κάραι*[3] und *Καρίαι*[4] der spätern griechischen Schriftsteller, Carrhae der Römer, Hellenopolis und *Ἑλλήνων πόλις*[5], d. h. die Heidenstadt, bei einigen Kirchenvätern, Harrân und zuweilen auch Arrân der Mohammedaner[6], liegt im nördlichen Mesopotamien, 73° 20′ L. und 36° 10′ Br. nach Ptolemäus[7], und 77° L. und 37° Br.[8] oder 73° L. und 36°

---

1) So auf einer Münze in der Collection von Tochon, wo die Legende XAPPAN vollständig ist (s. Lebeau, Hist. du Bas-Empire, nouvelle édit. par M. de Saint-Martin, T. III. p. 60, Not. 3. Paris 1825), ferner auf einer Münze des Cabinets von *Allier de Hauteroche* (s. Dumersan, Description des Méd. ant. du Cab. Allier de Hauteroche, p. 114) und auf einer Münze bei Millingen (s. dessen Sylloge of ancient unedited coins of Greek cities and kings, London 1837, p. 82, vgl. ib. Pl. IV. Nr. 63), auf welchen beiden letzteren Münzen nur die Buchstaben XAPP. vorkommen.

2) S. Mionnet, Descript. des Méd. ant. grecq. et rom. T. V. p. 593 ff. Paris 1811. u. die Supplemente zu diesem Werke, Bd. VIII, p. 391 ff. Paris 1837.

3) Z. B. bei Zonaras XII, 12, bei Malal. Chronogr. XII. p. 303 f. ed. Bonn, bei Clem. Romanus, Hom. p. 161 u. 181, ed. Schwegler, und bei vielen Andern.

4) Z. B. bei Syncellus, Chron. T. I. p. 672, ed. Bonn, und bei manchen Andern. Isidorus Characenus erwähnt in seinen *Mansiones Parthicae* ein Castell Κοραία ἡ ἐν Βατάνῃ (eine andere Lesart Βιτάνῃ), drei Schönen von Anthemusias (s. Périple de Marcien d'Héraclée, épitome d'Artémidore, Isidor de Charax, etc. ou supplément aux dernières éditions des petites Géographes, par E. Miller, Paris 1849, p. 247) u. Mannert glaubt in seiner Geographie der Griechen und Römer (Bd. V, 2. p. 280, ed. 1797), dass dieses Κοραία mit Κάῤῥαι identisch sei; Ritter dagegen (Erdkunde Bd. X. p. 1118 f.) ist nicht dieser Meinung und sucht jenes Castell an einer andern Stelle.

5) S. Acta Conciliorum, T. IX. ed. Paris, 1644, p. 34 u. 37 und vgl. dieses Capitel weiter unten, wo noch andere Belege dafür angeführt sind und wo die Ursache, wesshalb Harrân diesen Namen führte, angegeben ist.

6) In Mo'aǵǵem el-Boldân des Jâqût (Ms. des as. Mus. in St.-Petersb. Nr. 591, s. v. ارّان) nach Nassr ben 'Abd el-Ra'hman el-Iskendrî; vgl. Moschtarik, ed. Wüstenf. p. 14 u. مراصد I. p. ٤١ s. v. ارّان u. p. ٢٩٤ s. v. حران.

7) V, 18. 12. — In Mo'aǵǵem el-Boldân des Jâqût (l. c. s. v. حران) lautet die Angabe nach Ptolemäus 72° L. und 27° 30′ Br.; vgl. unten Bd. II. p. 549.

8) Abû-'Aun bei Jâqût l. c.; vgl. unten l. c.

40′ Br. nach der Angabe mohammedanischer Geographen[1], östlich von Batne[2], dem Serûg der Araber[3] und Syrer[4] und südöstlich, in der Entfernung einer Tagereise von Edessa, er-Roha der Araber, Urhoi der Syrer, dem heutigen Urfa[5].

Die Gegend um Harrân, und wahrscheinlich auch die bis Edessa und noch weiterhin sich ausdehnende Ebene, hiess in der biblischen Zeit Padan-Aram, d. h. die Ebene Arams. Diese Benennung kommt in der Bibel nur für die Umgebung von Harrân vor[6]. Ein Ueberrest dieses Namens scheint sich in dem Namen des Ortes Faddân und des Hügels Tel-Faddân in der Nähe von Harrân, die der arabische Geograph des 13. Jahrhunderts Jâqût noch kennt[7], erhalten zu haben. Zwar meint Gesenius, dass man unter jener Benennung die «regio campestris Syriae, i. e. *Mesopotamia* cum deserto ad occidentem Euphratis opp. regioni montanae ad mare mediterraneum» verstehe[8], aber der Beweis dafür fehlt bei ihm, wie bei vielen Andern, welche dasselbe behaupten.

---

1) S. Tabulae Geogr. una Nassir-ed-Dini Persae, altera Ulug Beigi Tatari etc. in den Geogr. Graeci min. ed. Hudson T. III. p. 95 u. 127, Abûlfedâ Gsogr. s. v. حرّان u. The geogr. Works of Sadik Isfahani etc. by Ouseley, London 1832, p. 91.

2) S. die Karte Nr. II. überschrieben: The river Euphrates from Sumeïsât to Kala't en Nejm, zu Chesney, The expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris etc. London 1850.

3) Vgl. مراصد u. die andern arab. Geogr. s. v. سروج.

4) Vgl. Assemanni Bibl. orient. I. p. 277 f. 281. 283 f. 426. II. p. 103 f. 112 u. 321 u. ib. in der Dissert. de Monoph. s. v. ܣܪܘܓ.

5) S. das Buch der Länder von Isztachri, ed. Mordtmann p. 40. Mo'aǵǵem el-Boldân l. c. u. unten Bd. II. l. c. — Ritter giebt l. c. p. 138 die Entfernung von Edessa nach Harrân auf zwei Tagereisen an; seine Quelle ist uns unbekannt. Nach der Angabe des Willermus Tyrensis beträgt die Entfernung von Edessa nach Harrân «vix quatuordecim milliaria» (vgl. unten p. 308, Anmk. 1). Bei Chesney l. c. Vol. I. p. 115 heisst es von Harrân: . . . «are about 20 miles S. E. by S. from Orfâh».

6) Genesis 25, 20. 28, 2. 5–7. 31, 18. 33, 18. 35, 9. 46, 15. u. 48, 7; vgl. Hos. 12, 13.

7) Im Mo'aǵǵem, Ms. l. c. s. vs.; vgl. den مراصد, ed. Juynboll, Lugd. Bat. 1853. Bd. II. p. ٣٣٧.

8) S. Guilh. Gesenii Thesaurus linguae Hebreae etc. p. 1092, s. v. פַּדָּן.

Die Gegend, wo Harrân lag, wird von Strabo als ein ziemlich gesegnetes (εὐδαίμων ἱκανῶς), weiden- und pflanzenreiches Land geschildert[1]; Plutarch nennt sie χώραν πάμφορον καὶ ἀλεεινὴν[2], und auch Plinius schildert sie als eine solche[3], womit die biblischen Erzählungen übereinzustimmen scheinen[4]. Nach Ammianus Marcellinus, der sich in dieser Gegend lange aufgehalten hat, herrscht daselbst ein sehr milder Winter und ein sehr heisser Sommer. Nach ihm hausen dort zahllose Löwen, deren Menge so gross ist, dass sie das ganze Land überschwemmen würden, wenn die Natur nicht für ein Mittel gesorgt hätte, durch das ihre Zahl vermindert wird. Durch die grosse Hitze des Sommers und durch Schwärme von Mücken, die sich ihnen in die Augen setzen, gepeinigt, laufen sie nämlich in die Flüsse, wo sie vom Strome verschlungen werden, oder sie zerkratzen sich selbst mit ihren Nägeln die Augen[5]. Wir sehen daraus, dass nicht nur wilde Thiere, sondern auch Mückenschwärme und eine ungeheure Sonnenhitze, durch die alle Pflanzen vertrocknen und verdorren, zu den Plagen des Landes gehörten. Solche Landplagen haben mehr oder minder einen Einfluss auf den Cultus gehabt und wahrscheinlich war dies auch in jener Gegend der Fall.

Was namentlich Harrân anbetrifft, so scheint die eigentliche Stadt, wenigstens in der spätern Zeit, im Westen des Flusses

1) XVI. p. 747.

2) Lucull. 32, 5.

3) VI. 30.

4) Vgl. Genesis Cap. 39 ff.

5) Ammian. Marcell. XVIII. 7, 5: «Inter harundineta Mesopotamiae fluminum et frutecta leones vagantur innumeri, clementia hiemis ibi mollissimae semper innocui. At ubi solis radiis exarserit tempus, in regionibus aestu ambustis, vapore sideris et magnitudine culicum agitantur, quorum examinibus per eas terras referta sunt omnia. Et quoniam oculos, quasi humida et lucentia membra, eaedem adpetunt volucres palpebrarum libramentis mordicus insidentes, iidem leones cruciati diutius, aut fluminibus mersi sorbentur, ad quae remedii causa confugiunt, aut amissis oculis, quos unguibus crebro lacerantes effodiunt, immanius efferascunt: quod ni fieret, universus oriens huiusmodi bestiis abundaret». Vgl. Herodian. VI. 6, wo gleichfalls von der grossen Hitze, die im Sommer in Mesopotamien herrscht, die Rede ist.

Belîch[1] — Basilius bei Strabo[2], Balissus bei Plutarch[3], Bilecha bei Isodorus[4] und Belias bei Ammianus Marcellinus[5] —, nicht weit vom Ursprunge dieses Flusses[6] gelegen zu haben. Im Osten der Stadt[7], in einer Entfernung von zehn Mills[8], strömt ein kleiner Fluss, Namens Gullâb[9], der sich etwas

1) Der spanische Reisende Ibn Gobeir, der den 18. u. 19. Juni des Jahres 1184 in Harrân zubrachte, sagt ausdrücklich: ولهذه البلدة (يعنى حرّان) نَهَيْر مجراه بالجهة الشرقية ايضا منها بين سورها وجبّانتها ومصبّه من عين على بعدٍ من البلد (s. رحالة ابن جبير oder: The Travels of Ibn Jubeir, by Will. Wright, Leiden 1852, p. ٢٤٨, vgl. ib. p. ٢٤٩); dass unter diesem نهير der Belich und nicht der Gullâb gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein; denn dieser fliesst östlich und in ziemlicher Entfernung von der Stadt, wie wir gleich sehen werden. Bei Chesney aber heisst es l. c.: «The royal river of Strabo, the Basilius, passes *through* the ruins of Carrhae»; dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich aber daraus, dass die eigentliche Stadt auf der westlichen Seite des Flusses lag, und dass die auf der Ostseite desselben sich befindenden Ruinen die der Citadelle sind, welche, nach der ausdrücklichen Angabe Ibn Gobeirs, auf der östlichen Seite des Flusses lag (s. Ibn Jubeir l. c. p. ٢٤٨); befremdend ist es jedoch, dass Badger in seiner Beschreibung der Ruinen von Harrân des Flusses Belich bei dieser Stadt mit keinem Worte erwähnt (s. dessen The Nestorians and their rituals etc. London 1852, I. p. 340 ff.)

2) L. c. 3) Crassus Cap. 13.

4) L. c. oben p. 303, Anmk. 4. 5) XXIII, 3, 7.

6) Chesney l. c. p. 48: «This stream (Bâlis = Belich) rises *near Harran*, at a spring called Al Dhahabiyah, or Dabenca»; vgl. unten Bd. II. p. 628 u. ib. Anmk. 30 zu den Nachträgen. — Vgl. auch Ritter l. c. Bd. XI. p. 25 ff. u. مراصد Bd. I. p. ١٧٣ s. v. البلبخ, wo es von diesem Flusse heisst: اسم نهر بالرقّه يجتمع فيه الماء من عيون واعظم تلك العيون عين يقال لها عين الذهبانيّة فى ارض حرّان فيجرى نحو خمسة اميال الخ Im Mo'ǵǵem el-Boldân, Ms. l. c. steht fast wörtlich dasselbe.

7) S. die Karte Nr. II. zu Chesney, Exped. to the Euphr. and Tigris u. die erste Karte zu Badger l. c. u. vgl. unten Anmk. 9. p. 307 u. Ritter, Erdk. Bd. XI. p. 252.

8) Vgl. die folgende Anmk. u. Ritter l. c. Bd. X. p. 1124: Badger sagt l. c. p. 338 vom Gullâb: «here nothing more than a muddy stream three feet wide».

9) Im Mo'ǵem el-Boldân des Jaqût (Ms. des as. Mus. Nr. 591, s. v.) lautet der Artikel von diesem Flusse wie folgt: جلّاب اسم نهر مدينة حرّان التى بالجزيرة

südlich von der Stadt mit dem Flusse 'Gullâb et-Turkemân, bei den Syrern Galab, auch «*flumen Medorum*» genannt[1], vereinigt; einige Stunden weiter südlich münden diese beiden vereinigten Flüsse, von denen einer wahrscheinlich mit dem Flusse *Καρρα* bei Stephanus Byzantinus[2] identisch ist, in den erwähnten Belîch[3]. Die nächste Umgebung der Stadt bildet eine Ebene in der Ausdehnung von einigen Meilen, die vom Berge Masion, dem heutigen Kara-Thag, im Osten und von einer anderen Hügelkette im Westen begränzt ist[4]. Diese Ebene scheint in der ältesten Zeit durchaus nicht arm an Wasser gewesen zu sein; denn die biblische Erzählung gedenkt einer Quelle und einer Cisterne, die unmittelbar in der Nähe von Harrân sich befanden[5]. Die erwähnten Flüsse, die ganz nahe bei dieser Stadt strömen, und der Scirtus, — wohl der jetzige Kara-Kojun —, der die Gränze zwischen diesen beiden Städten bildete, und von

---

مسمّى باسم قرية (منها) يقال لها جلاب مخرجه من قرية تعرف بدبّ بينها وبين جلاب اربعة اميال يصبّ فيه ان فضل منه شى فى الشتاء واما فى غير الشتاء فلا يفى ببعض ما عليه من الاراضى المزدرعة لانه صغير وذكر الجهشيارى ان اسمعيل بن جنيح الكاتب فى ايام الرشيد حفر لاهل حرّان قنّات يشربون منها يعرف بجلّاب بينه وبين حرّان عشرة اميال. In مراصد Bd. I. p. ٢٦٠, wo der Anfang dieses Artikels bis zum Worte بدبّ sich findet, heisst es noch zuletzt ومنتهاه الى البليخ نهز الرقة; vgl. unten Bd. II. p. 413, §. 8.

1) S. Assemani Bibl. orient. Bd. I. p. 277.

2) S. v. Κάρραι, πόλις Μεσοποταμίας, ἀπὸ Καρρᾶ ποταμοῦ Συρίας; vgl. ib. s. v. Βόγχαι, wo dieser Fluss, wohl irrthümlich, Κύρος genannt wird.

3) Die genauste Auskunft über den Lauf des Gullâb, wie auch über das Stromsystem um Harrân überhaupt giebt Badger l. c. p. 340 f., aus dem die obigen Angaben zum Theil entnommen sind; jedoch ist zu bemerken, dass seine Beschreibung nicht im völligen Einklang mit der von ihm entworfenen Karte steht.

4) S. Edrisi ed. Jaubert II. p. 153; Abulféd. Géogr. ed. Reinaud et Slane p. ٢٧٧, unten Bd. II. p. 548, §. 5. p. 553, §. 11. u. vgl. die oben Anmk. 2, p. 304 angeführte Karte von Chesney, Badger l. c. p. 335 u. dessen erste Karte.

5) S. Genesis 24, 11. 13 ff. u. 29, 2 ff.; vgl. Bohlen, die Genesis, Königsb. 1835. p. 244 f. u. p. 287 u. Tuch, Comment. zur Genesis, Halle 1838, p. 283 u. 404 u. die Abbildung bei Badger l. c. zu p. 344.

dem verschiedene Canäle in die Saatfelder geleitet waren[1], lieferten wohl auch hinlängliches Wasser zur Bewässerung derselben. Ja spätere Berichterstatter sprechen sogar von Ueberschwemmungen, denen die Ebene von Harrân ausgesetzt war[2], und auch Badger sagt[3] von der Umgebung von Harrân: «The soil here is alluvial, owing to the owerflowing of the Jullâb» und spricht von den Waizenfeldern daselbst, die ziemlich gut bebaut seien. Die biblischen Erzählungen kennen auch weisse Pappeln, Mandelbäume und Platanen, welche dort einheimisch waren[4]; auch die Mandragorapflanze, die bekanntlich bei den Pythagoräern und auch in dem Cultus Mesopotamiens eine bedeutende Rolle gespielt hat[5], scheint dort gediehen zu sein[6]. Nach Willermus Tyrensis[7] haben die durch Kanäle bewässerten Felder in der Umgebung von Harrân immer hinlänglich Nahrung für die Bewohner dieser Stadt hervorgebracht, so dass dieselben der auswärtigen Zufuhr ganz entbehren konnten. Die Fruchtbarkeit des Bodens in der Umgebung von Harrân bezeugen auch einige Münzen dieser Stadt, auf denen eine Frau, der Genius der Gegend, mit Aehren oder einem Füllhorn in der Hand, oder blos einige Aehren abgebildet sind[8]. Nach einer Stelle im Liber Adami

1) S. Willermi Tyrensis Archiepiscopi hist. rerum in partibus transmarinis gestarum X. 29 (im Recueil des hist. des Croissade, s. Hist. occid. T. I. Paris 1844, p. 444), wo es heisst: «Inter Edessam porro et praedictam illam civitatem (scil. Carrhae), quae vix quatuordecim a se distant milliaribus, fluvius quidam discurrit medius, qui, sua irrigatione canalibus derivatus, circumadjacentem planiciem uberem reddebat et frugibus fecundam. A priscis autem temporibus solum praedictum hanc habuerat limitationem, ut quod citra fluvium erat Edessanis sine molestia cederet, quod vero trans fluvium Carrenses proprium possiderent.

2) S. Dionysii Telmahharensis chronici liber primus, ed. Tullberg, Ups. 1850, p. 163; vgl. Assemani l. c. p. 391, Anmk. 3. 3) L. c. p. 341.

4) S. Genes. 30, 37 u. die Comment. zu diesem Verse.

5) S. unten Bd. II. p. 459, §. 11. u. vgl. ib. Anmk. 38 zu Text Nr. V.

6) S. Genes. 30, 14 f. u. vgl. die Commentare zu dem Worte דוּדָאִים u. Gesenius l. c. p. 324 f. s. v. דּוּדָי.

7) S. l. c. p. 445.

8) S. Vaillant, Numism. aera Imp. Aug. et Caes. in Col. etc. percussa, Paris 1695, T. II. p. 116 f., Mionnet l. c. Bd. V. p. 599, Nr. 34 ff. Suppl. Bd. VIII. p. 391 Nr. 9. p. 394, Nr. 26. u. p. 397, Nr. 40. u. 42. u. Millingen, Sylloge etc. p. 82. Sonderbar

der Mendaïten war Harrân eben so reich an Fichten, wie der Libanon an Cedern[1]; wir werden weiter unten sehen, dass die Fichte in dem heidnischen Cultus zu Harrân keine unbedeutende Rolle spielte[2]. Mohammedanische Schriftsteller aber schildern Harrân als baum- und wasserarm; nur Issthachrî bemerkt dabei, dass es um Harrân viele bewässerte Felder gäbe; und auch in der el-'Azîzî betitelten Geographie heisst es, dass der Erdboden um Harrân roth sei und dass die Bewohner dieser Stadt ihr Trinkwasser aus einer unterirdischen Wasserleitung, die von Quellen ausserhalb der Stadt genährt werde, und aus Brunnen beziehen[3]. Der spanische Reisende Ibn 'Gobeir erwähnt auch einen Brunnen und eine Quelle, die auf der Ostseite, in der Nähe von Harrân waren[4], und wenn er von der grossen Trockenheit und der Dürre, die daselbst herrscht, spricht, so erklärt sich dies daraus, dass er, wie bemerkt, im Junimonat, also während der heissesten Jahreszeit, Harrân besucht hat[5]. Uebrigens geht aus Ibn 'Gobeir hervor, dass daselbst im Winter eine sehr milde Temperatur herrschte[6].

Die neueren Reisenden, welche die Gegend um Harrân besucht und beschrieben haben, nämlich Chesney und seine Begleiter auf der Euphratexpedition, geben uns folgende Beschreibung vom nördlichen Mesopotamien[7]: «The eastern side, or the ancient Mygdonia, bemerkt Chesney, contains the volcanic ranges of Sinjár, Márdin, and Diyár Bekr. It enjoys a moderate degree of heat in summer, but the temperature is very low during the winter months. The western tract, the Osroëne of

---

ist es, dass Panofka die drei Aehren dieser von Millingen beschriebenen Münze für drei Palmen hält; s. Panofka, von dem Einfluss der Gottheiten auf die Ortsnamen, in den Abhandlungen der hist.-philol. Classe der Akad. in Berlin, 1841, I. p. 91.

1) S. Codex Nazaraeus ed. Norberg, T. III. p. 72.

2) S. unten Bd. II. p. 29, §. 6. p. 35, §. 10. u. vgl. ib. p. 223 f. Anmk. 241.

3) S. unten Bd. II. p. 547 ff. u. 553. §. 11.

4) L. c. p. ٣٢٩.

5) S. ib. den Anfang seiner Beschreibung der Stadt Harrân u. vgl. oben p. 306, Anmk. 1. u. die oben p. 305, Anmk. 5. angeführte Stelle aus Ammianus Marcellinus.

6) Vgl. ib. l. c. 7) L. c. p. 106 f.

the ancients, extends from the eastern side of the Khábúr, and includes Rakkah, Háran, Orfáh, and Sumeïsát, being hilly rather than mountainous, and at the same time but little cultivated: it differs considerably from the preceding district, especially as to temperature; for the inhabitants experience what has been so expressively called by Humboldt an extreme climate, the thermometer being as high as 100°, under a tent, in July, and 8° below zero in winter, with a continuance of snow for some weeks during the coldest part of the latter period. In the summer, and during the greater part of autumn, there is scarcely any rain in Upper Mesopotamia; but during the remainder of the latter season, and till the snow is melted in the lower part of the neighbouring range of the Taurus, it falls abundantly. This region, like the district southward of the Khábúr, abounds with the ordinary kinds of grain; and the fruits of a warmer temperature, such as oranges, grapes, and pomegranates (which are particularly fine), walnuts, pistachios, and other products of a colder region, are equally good. The country about Port William (fast in gerader Linie westlich von Harrân) has, at one season, the aigrette, the parrot, stork, flamingo, bustard, and the *turdus Seleucus*, of which the last feeds on that scourge of the country, the locust. These are succeeded, at a later period, by wild geese, ducks, teal, swans, snipes, tern, and the cinereous vulture». — Gehen wir jetzt zur Geschichte der Stadt Harrân über.

Wir theilen die Geschichte dieser Stadt in fünf Perioden ein:

1) die biblische Zeit, d. h. von der ältesten Zeit bis auf Alexander von Macedonien;
2) die Zeit der griechischen Ansiedelungen bis zum ersten Auftreten der Römer im nördlichen Mesopotamien, d. h. von Alexander von Macedonien bis auf Lucullus;
3) die römische Periode bis auf Constantin, d. h. bis zur Zeit, wo das Christenthum auch im nördlichen Mesopotamien die Oberhand gewann;
4) von Constantin bis zur Zeit der Occupation des Landes durch die Mohammedaner;

5) die Zeit von dieser Occupation bis zur Annahme des Namens «Ssabier» von Seiten der Heiden in Harrân im Jahre 215 d. H. (830).

Die Gründung dieser Stadt geht in das graueste Alterthum zurück. Die biblischen Nachrichten schweigen zwar darüber, kennen aber Harrân schon zur Zeit des Patriarchen Abraham als eine wichtige Stadt, die bereits eine gewisse Bedeutung bei andern Völkern gehabt haben muss[1]. So viel bis jetzt bekannt ist, giebt es keine einheimische Nachricht über die Gründung Harrâns; aber nach einer bei Barhebräus[2] aufbewahrten Sage soll Arpakschad, der Enkel Noa'hs, diese Stadt gegründet haben. Nach Ibn el-Kelbî soll diese von Noa'h, nachdem derselbe die Arche verlassen hatte, erbaut worden sein; nach Ibn el-Gawâliqî hätte Harrân, ein Cousin Abrahams, nach Andern ein Bruder desselben, oder nach Andern ein Sohn Labans, diese Stadt erbaut[3]. Nach einer mohammedanischen Sage bei Jâqût[4] soll Harrân die erste Stadt sein, die nach der Sintfluth erbaut wurde, und nach einer andern von 'Hâg'î Chalfa im 'Gihân-Numah[5] aufbewahrten Sage ist Harrân «eine Gründung der Kana'anäer», vom Jahre 3323. Welche Aere hier gemeint ist, wird nicht angegeben; wahrscheinlich aber ist hier nach Erschaffung der Welt gerechnet[6]. Dass man auf diese Sagen nicht viel geben kann, versteht sich von selbst; so viel ist aber sicher, dass Harrân zu den ältesten Städten der Welt gehört.

Die Bevölkerung von Harrân vor Abraham ist nicht näher bekannt, wahrscheinlich aber war sie eine semitische, denn die

---

1) Vgl. unten p. 314.

2) Chronicon Syr. p. 7.

3) So in einem anonymen geographischen Fragment (Ms. Lug. Bat. 742 (994, *b.*) bei Dozy (s. dessen Catal. der Leidn. Bibl. II. p. 139) u. im Mo'gem des Jâqût (Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 591, s. v. حرّان); vgl. unten Bd. II. p. 549 f. u. 553, §. 12.

4) L. c.

5) Ed. Constantinopolitana, 1145 (1732), p. ٣٤٣.

6) S. unten Bd. II. p. 554 u. ib. Anmk. 38 zu Text Nr. XXXVI.

Ansiedelungen in der Nähe dieser Stadt gingen aller Wahrscheinlichkeit nach von Semiten aus. Darauf deutet mit Sicherheit der einheimische Name der Ebene von Batne, welcher Serûg lautet, hin, ein Name, der sicher auf den Patriarchen Scherûg hinweist[1]. Batne lag aber bekanntlich nur einige Meilen westlich von Harrân[2]. Vielleicht deutet auch der Name des südwestlich von Harrân, unweit der Mündung des Châbûrstromes in den Euphrat, liegenden Orts Phaliga oder Phalga[3], welcher an den Patriarchen Peleg erinnert, gleichfalls auf eine sehr frühzeitige Ansiedelung der Semiten in jener Gegend hin[4]. Wir glauben aber, dass zugleich arische Stämme, die an der nördlichen und östlichen Gränze der Gegend um Harrân ansässig waren und es zum Theil noch jetzt sind, sehr frühzeitig einen religiösen Einfluss auf die Urbewohner Harrâns ausgeübt haben. Die Armenier hatten nämlich in der ältesten Zeit ihre Wohnsitze im Norden des Taurus-Gebirges und sind, wie es scheint, sehr frühzeitig mit den Bewohnern vom nördlichen Mesopotamien in vielfache Berührung gekommen[5]. Nordöstlich von Harrân wohnten in der Gebirgsgegend von Gordyaea die zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen hervortretenden Kasdäer, Chaldäer, Gordyäer, Karduchen und Kurden, ein Stamm, dessen arische — und näher iranische — Abkunft keinem Zweifel unterliegt[6]. Eine

1) Vgl. Buttmann, Mythologus, Bd. I. p. 235 ff.

2) Vgl. oben Anmk. 2, p. 304.

3) S. Steph. Byz. s. v. Φάλγα u. Isod. Charac. st. Parth. l. c. p. 248.

4) Vgl. Knobel, die Völkertafel der Genesis, Giessen 1850, p. 170 u. s. bes. die geniale Combination in Ewalds Geschichte des Volkes Israel, Gött. 1843. Bd. I. p. 316 u. 368. — Die zweite Ausgabe dieser Geschichte ist mir leider unzugänglich.

5) Darauf deuten, wie es uns scheint, die vielfachen Sagen bei Moses Chorenensis von den Kämpfen der Armenier mit den Bewohnern Mesopotamiens, hin; s. Mos. Choron. hist. Arm. I. 9 ff.; vgl. Strabo I. 41. u. dieses Capitel weiter unten.

6) Vgl. Ewald l. c. p. 333 f., Knobel l. c. p. 158 ff., Gesenius l. c. p. 153 u. 720, v. Gumpach, die Zeitrechnung der Babylonier und Assyrer, Heidelb. 1852, p. 4 ff. — was hier p. 9 über die Combination von Kasdim mit dem hebr. כַּשְׂדִּים gesagt ist, ist im höchsten Grade sonderbar. — Im Mo'ǵem el-Boldân des Jâqût (Ms. l. c.) heisst es s. v. بابل, dass die Chaldäer die Truppen der alten babylonischen Könige

von Eutychius[1] aufbewahrte und von uns mitgetheilte[2] Mythe, die, ihrer euhemerisch-kirchenväterlichen Auffassung entkleidet, eine historische Thatsache zu enthalten scheint; deutet, wie wir glauben, darauf hin, dass die arische Bevölkerung des nördlichen oder nordöstlichen Gebirges sehr frühzeitig nach dem nördlichen Mesopotamien vordrang und in Harrân vorzugsweise einen neuen Göttercultus, nämlich die Verehrung des Mondes einführte, dass dieser Cultus aber dann, in Folge gewisser Kämpfe zwischen Ariern und Semiten auf einige Zeit verdrängt und wobei auch Harrân selbst zerstört wurde. Auch aus bestimmtern, biblischen Nachrichten wissen wir, dass chaldäische Stämme in der Nähe von Harrân ihre Wohnsitze hatten. Der Geburtsort Abrahams nämlich wird Ur-Kasdîm, d. h. Ur der Chaldäer, genannt, und da dieses Ur mit dem Castell Ur des Ammianus Marcellinus[3] zwischen Nisibis und dem Tigris offenbar identisch ist[4], so müssen sehr frühzeitig chaldäische Stämme auch diesseits des Tigris gewohnt haben. Ja aus einer Andeutung der Genesis geht sogar hervor, dass ein chaldäischer Stamm in Harrân selbst wohnte[5]. Bestimmte Nachrichten von spätern Einwanderungen semitischer Stämme in Harrân erhalten

---

bildeten; vgl. damit Hamzae Ispahan. Ann. ed. Gottwaldt p. ٢٠٠, (p. 154 der Uebers.) u. unten Bd. II. p. 606. — Den streng iranischen Typus der heutigen kurdischen Mundarten haben Rödiger und Pott (s. Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. III. p. 1 ff.) nachgewiesen. Unlängst hat der französische Consul Place einen Kurdenstamm (les *Khartouchis*, la plus féroce de toutes les tribus nomades du Kourdistan) im Hochgebirge aufgefunden, der an die Καρδοῦχοι des Xenophon erinnert; s. Nouvelles Annales des Voyages, 1854. I. p. 273.

1) Ann. I. p. 72.

2) Unten Bd. II. p. 507 f. §. 2; vgl. ib. p. 509 f. §. 2. u. dieses Cap. weiter unten.

3) XXV. 8, 7.

4) Vgl. Gesenius l. c. p. 55. Ewald l. c. p. 333, Anmk. 2. Knobel l. c. p. 170 ff. Delitzsch, die Genesis, Leipzig 1852, p. 239 f. Bohlen l. c. p. 156. Tuch l. c. p. 284. Gumpach, Abriss der bab.-assyr. Geschichte, Mannh. 1854, p. 30 ff. u. Kuniks Analyse des vorliegenden Werkes in dem Bulletin T. IX. Anmk. 12. (oder Mél. asiat. T. I. p. 523, Anmk. 12). Man darf auf das Χώρα der LXX durchaus kein Gewicht legen; denn dieses kann sehr leicht in Folge einer Verwechslung von אור mit עיר entstanden sein.

5) S. Genes. 22, 22; vgl. Hiob 1, 17. Ewald l. c. p. 365. Knobel l. c. p. 173. Delitzsch l. c. p. 304 u. Tuch l. c. p. 395.

wir durch die Berichte der Genesis von der Einwanderung des Hirten Tera'h mit seinen Söhnen Abraham und Na'hôr, von denen Letzterer seinen Wohnsitz für immer daselbst aufschlug[1].

Wir sehen, dass schon um diese Zeit die reichen Triften Harrâns Hirtenstämme anlockten und dass diese Stadt damals die Passage nach dem Westen bildete. Diese Strasse führte wahrscheinlich schon damals über Thapsacus, das etwas nordwestlich von Harrân lag und wo die berühmte Euphratsbrücke sich befand, über welche Xenophon[2] und Alexander von Macedonien[3] zogen. Die Mündung einer Strasse setzt einen bedeutende Verkehr voraus, und die biblische Erzählung weiss in der That von Sclaven, die Abraham und Jacob in Harrân erworben haben[4], was zu der Annahme berechtigt, dass damals dort Sclavenmärkte stattgefunden haben. Dieses setzt wiederum einen bedeutenden Verkehr mit dem Auslande und Ausländern und einen uralten Cultus voraus; denn im Alterthum gaben die Stätten solcher alten Culte Veranlassung zum Zusammenfluss vieler Menschen, in Folge dessen gewöhnlich grosse Jahrmärkte und ein bedeutender Handel entstanden — sehen wir doch noch jetzt, dass in vielen kleinern Städten am Sonntag Markt ist, weil die Bauern an diesem Tage zur Kirche nach der Stadt kommen —; und da der Sclave im Alterthum grösstentheils ein im Kriege gefangener oder sonst geraubter Fremdling war, so müssen auch viele Ausländer nach Harrân gekommen sein. Auch Ewald nimmt ein altes Heiligthum in Harrân an, wenn ihn auch andere, allerdings triftige Gründe dazu veranlasst haben. «Wenn nämlich, bemerkt Ewald[5], nicht blos Jaqob von dort ausgeht, sondern auch der Urvater Têrah nach . . Gen. 11, 32. als dort ruhend erscheint, so muss ebendort einst um ein Heiligthum das ganze Volk sich versammelt haben».

1) S. Genesis 11, 31 f. 22, 20 f. u. a. v. a. St. u. vgl. Ewald l. c. p. 365.

2) Xenoph. Anab. I. 4, 11.

3) Arrian. Anab. Al. II. 13. III. 7. u. Curtius X. 1. 19.

4) Genes. 12, 5. 30, 43. u. 32, 6; vgl. Bohlen l. c. p. 161, der sich ohne Grund darüber wundert, wie die einfachen Hirten zu Sclaven gelangen konnten.

5) L. c. p. 365, Anmk. 1.

Uebrigens kann man auch aus der Existenz von Mysterien in Harrân während der spätern Zeit auf das Dasein eines uralten Cultus daselbst fast mit Sicherheit schliessen[1]. Für die hohe Bedeutung Harrâns im grauesten Alterthume spricht auch der Umstand, dass die biblische Ueberlieferung viele Stämme, die weit in Mesopotamien und Syrien bis nach Arabien hin verbreitet waren, aus Harrân abstammen lässt[2].

Die Bevölkerung von Harrân in der Patriarchenzeit wird in der Genesis als eine aramäische bezeichnet[3], und so heisst Laban, der Schwiegervater Jacobs, sehr oft der «Aramäer»[4]. Merkwürdig ist es, dass zwei syrische Lexicographen des 9. Jahrhunderts 'Isa bar 'Alî und Chananjeschû' bar Sarûschwai die Nachricht aufbewahrt haben, dass Aram so viel bedeute wie Harrân und dass «Oromojô» Harrânier heisse[5]. Auch der viel spätere Barhebräus[6] nennt den in Harrân und Edessa gesprochenen syrischen Dialect einen aramäischen. Es scheint uns beinahe, dass ursprünglich speciell das nördliche Mesopotamien Aram im engern Sinn genannt und dass dieser Name erst dann auf einzelne Theile Mesopotamiens und Syriens übertragen wurde, worauf vielleicht Genesis 22, 21. hindeutet[7] und woher auch der Name Arrân, den Harrân nach dem Zeugnisse des Jâqût führte[8], herrühren dürfte. Die Bevölkerung scheint damals in jener Gegend noch ziemlich dünn gewesen zu sein, da grosse Flächen von den nomadisirenden Hirten eingenommen wurden[9],

---

1) Vgl. unten Bd. II. p. 45 ff. 217 ff. u. 349 ff.

2) S. Genesis 22, 20 ff. u. vgl. Knobel l. c. p. 172 f. Tuch l. c. p. 393. Delitzsch l. c. p. 304. Ewald l. c. p. 365, Anmk. — Ueber Genesis 22, 24. ist zu vgl. das was Ewald l. c. p. 425 f. in Bezug auf ein ähnliches Verhältniss sagt, und man könnte vielleicht annehmen, dass in der Urzeit Harrâns gleichfalls solche Zustände stattgefunden haben, wie die dort von Ewald vermutheten.

3) S. Genes. 31, 47.

4) S. ib. 25, 20. 28, 5. 31, 20. 24. — Deut. 26, 5. gehört vielleicht nicht hierher.

5) S. dieses Cap. weiter unten, wo dieser Punkt näher besprochen werden wird.

6) Hist. Dynast. p. 16 f.; vgl. Nouv. Journ. As. T. XV. 1835, p. 214 f., Larschow, de dialectorum ling. Syr. reliquiis. (Berlin) 1841, p. 9 ff.

7) Vgl. Gesen. l. c. p. 151 f. u. Knobel l. c. p. 130 f. 172 f. 225 ff. u. 232 ff.

8) Vgl. oben Anmk. 6, p. 303. 9) S. Genes. 30, 36.

und nur der Durchzug mancher nomadisirenden Stämme nach dem Westen, — welche Stämme auch nach ihrer Auswanderung zum Theil mit Harrân in Verbindung blieben —[1], und die Wallfahrten zu der alten Cultusstätte[2] scheinen den Ort belebt zu haben.

Ueber den Cultus jener Zeit finden wir in den biblischen Erzählungen nur schwache Andeutungen. Wir haben eben bemerkt, dass es ohne Zweifel in Harrân ein uraltes Heiligthum gab, dessen Ruf, wie es scheint, weit verbreitet war; darauf deuten unter Andern auch die Worte Josû'as hin, der den Israeliten zurief: «...jenseits des Flusses (Euphrat) wohnten eure Vorfahren von jeher, Tera'h, der Vater des Abraham und des Na'hôr, und sie dienten fremden Göttern», dann ferner zu ihnen sagte: «Und nun fürchtet Gott und dienet ihm mit Aufrichtigkeit und Wahrheit, und schaffet die Götter weg, denen eure Väter jenseits des Stromes und in Aegypten gedient haben, und dienet Gott. Doch sollte es missfällig sein in euern Augen, Gott zu dienen, so wählet euch heute, wem ihr dienen wollet, ob den Göttern, denen eure Väter gedient haben, die jenseits des Stromes waren, oder den Göttern der Emôriter, in deren Land ihr wohnet»[3]. Der Ruf des alten Cultus von Harrân scheint also nach Palästina gedrungen zu sein und man setzte sogar voraus, dass derselbe von dem der Emôriter verschieden sei. Ueber den Character des Cultus zu jener Zeit lässt sich wenig Bestimmtes angeben. Auf Idolenverehrung weist Manches hin, besonders scheinen die kleinen Penaten verehrt worden zu sein; darauf weisen die von Ra'hel gestohlenen Terafîm hin, die Laban in seinem Zanke mit Jacob אֱלֹהַי, «meine Götter», und die auch Jacob in seiner Erwiederung אֱלֹהֶיךָ, «deine Götter», nennt[4]. Aehnliche aus Harrân mitgenommene Götzenbilder mögen «die fremden

1) S. ib. Cap. 22, 20. Cap. 24 u. 29 ff. Vielleicht gehört auch Paralip. I. 7, 14 hierher.

2) Vgl. oben p. 314.

3) S. Jos. 24, 2. 14 f.

4) S. Genes. 31, 19. 30. 32. u. 34 f.; vgl. Gesen. l. c. p. 1519 ff. u. unten Bd. II. p. 130 ff.

Götter» sein, die Jacobs Familie bei sich hatte, und welche dieser unter der Eiche bei Sichem vergrub[1]. Zugleich mit diesen fremden Göttern vergrub er auch die «Ohrringe, welche in ihren Ohren waren», und wir sehen hier schon die Bedeutung der Ohrringe als Symbole und Amulette, die unmittelbar mit dem Cultus in Verbindung standen[2]. Eine Hinweisung auf eine gewisse Art von Divination liegt vielleicht in dem Ausdruck נִחַשְׁתִּי, *auguria captavi*, dessen Laban sich Jacob gegenüber bediente[3]. Merkwürdig ist, dass in der Gen. 30, 11. eine uralte Verehrung des Glücksgottes, Gad, – worunter vielleicht der Planet Jupiter gemeint ist –, in Harrân angedeutet wird, – einer Gottheit, die unter dem Namen رب البخت, «der Herr des Glückes», auch von den Ssabiern daselbst durch Opfer und ein alterthümliches Fest verehrt wurde[4]. Aus dem Umstand, dass Laban und dessen Vater Betuel oft den Namen Jehôvah im Munde führten[5], kann man aber durchaus nicht auf einen etwaigen Jehôvahcultus in Harrân schliessen; denn die biblische Erzählung konnte sich nur der bei den Israeliten gebräuchlichen Redeweise bedienen, was man übrigens auch sonst nicht ausser Acht lassen darf. Diese wenigen Andeutungen über den Cultus in Harrân während der frühern biblischen Epoche sind den biblischen Erzählungen entnommen; möglich wäre es aber auch, dass in dem harrânischen Cultus der spätesten Periode, worüber uns Autoren des 9. oder 10. Jahrhunderts p. Chr. Aufklärung geben, noch Manches vorkommt, das jener frühen Epoche angehört; allein es ist sehr schwierig diese älteren Bestandtheile in jenen jüngeren Nachrichten mit Sicherheit aufzudecken.

Um den verschiedenartigen Einflüssen, denen in den folgenden Jahrhunderten der Cultus und die Cultur Harrâns ausgesetzt war,

---

1) S. Genes. 35, 4; vgl. Bohlen zur Stelle l. c. p. 332 ff. und Tuch z. Stelle l. c. p. 480.

2) Vgl. Gesen. zu Jes. 3, 20. p. 211 f. Movers, Phön. I. p. 511 u. unten Bd. II. p. 141.

3) Genes. 30, 27.

4) S. unten Bd. II. p. 30 u. p. 32, §. 8. u. vgl. ib. p. 226 f. Anmk. 247.

5) S. Genes. 24, 31. 50. u. 30, 27. 30.

auf die Spur zu kommen, wollen wir hier einen Rückblick auf die Urgeschichte der vorderasiatischen Länder werfen. Es liegt uns dabei ob, jene grossartigen Ereignisse, die während eines Zeitraumes von beinahe tausend Jahren auf die Zustände von ganz Vorderasien, Aegypten und in ihren Folgen auch auf die übrigen Theile Asiens, Afrikas und wohl auch auf Europa umgestaltend einwirkten, in allgemeinen Umrissen versuchsweise zu schildern. Wie zur Zeit der grossen Völkerwanderung des Mittelalters, wo das eine Volk im fernsten Osten, von seinen Wohnsitzen verdrängt, sich auf die ihm zunächst westlich liegenden Völker warf und dieselben nach Westen trieb, diese wiederum, gedrängt und weiter vorwärts drängend, andere noch westlicher wohnenden Nationen so lange vor sich hertrieben, bis der aus seinem Bette getretene Strom sich über viele Länder und Völker Europas ergoss und diesem Weltheile für immer eine andere Gestalt gab, so hatte auch im grauen Alterthum eine grossartige Völkerwanderung Vorderasien und das mit ihm zusammenhängende Ländergebiet umgestaltet und vielleicht noch in einem stärkeren Maase, als dies während der mittelalterlichen Völkerwanderung der Fall war. Im Voraus bemerken wir aber, dass wir bei der allgemeinen Schilderung dieser Begebenheiten uns streng an die biblischen Nachrichten und die biblische Chronologie halten und dass wir die anderweitigen Nachrichten nur zu deren Erläuterung und Ergänzung benutzen werden. Der Grund, wesshalb wir dies thun, ist, weil wir, von einem rein historischen Standtpunkt ausgehend, die biblischen Documente für die ehrwürdigsten, zuverlässigsten und authentisch'sten jener frühen Zeit halten. Es wäre ganz überflüssig dies zu bemerken, wenn nicht im Laufe dieses Jahrhunderts eine destructive Richtung leider überhand genommen hätte, die näher zu bezeichnen wir unterlassen können. Was soll man zu einer solchen Kritik sagen, welche «eine völlige Klarheit gewinnt», wenn sie «Nimrod für den Merodach Baladan selber» ansieht, welche in dem merkwürdigen Berichte über den Zug der transeuphratischen Könige nach dem Westen, — in dem so viele Namen längst verschollener Völker und Länder vorkommen —,

nur eine freie, den spätern Verhältnissen nachgebildete Dichtung sieht, welche endlich in der Völkertafel der Genesis, in jener altehrwürdigen unschätzbaren Urkunde, nichts Anderes als eine Darstellung der Gestaltung Asiens zur Zeit Ptolemäus II. um 250 v. Chr. ansieht!? «Eine Gesundheit des Urtheils, bemerkt ein tiefer Denker und Historiker unserer Zeit[1], zeigt sich aber noch viel «mehr in der Fähigkeit, das Geschichtliche zu glauben, als in der «Leichtigkeit, es zu läugnen. Denn dieses liegt dem flachen Sinn, «in Zeiten geschwächten oder gehemmten Lebenstriebes, wie der «unsrigen, entschieden zunächst: ein grosses Unglück, weil das «Verneinen des Gegenstandes dem Geiste fast unvermeidlich den «nöthigen Ernst und die damit eng verbundene Ehrfurcht vor «dem Vorwurfe der Forschung raubt. Ohne Ehrfurcht aber ist «keine Liebe zum Gegenstande, und ohne diese keine Hoffnung «des Erfolges der Forschung möglich. Unfähigkeit, Bezeugtes zu «glauben, ist die letzte Form der geistigen Untüchtigkeit einer «abgeschwächten Zeit und ein warnendes Zeichen des drohenden «Unterganges». Die vorhergehenden Worte dürften der Beherzigung gewisser Kritiker werth sein. — Unserer Aufgabe gemäss können wir uns hier nicht in weitläufige Beweisführungen über die Art und Weise, wie wir den Gang und den Zusammenhang jener uralten Ereignisse auffassen, einlassen. Die Kenntniss der alttestamentlichen Nachrichten und der dieselben betreffenden genialen Forschungen Movers, Ewalds u. dgl. Anderer voraussetzend, wollen wir nur in so weit die Entwicklung der Völkerverhältnisse Vorderasiens im Alterthum in Betracht ziehen, als diese auf die Bewohner von Harrân — sei es direct oder indirect — mehr oder minder eingewirkt haben mögen.

In der ältesten Zeit, so ungefähr lautet eine alte, auch in Mesopotamien bekannte, semitische Ueberlieferung, wohnten die semitischen Stämme in Mesopotamien, eine Sprache redend und nach gemeinschaftlicher Sitte lebend. Am Ende des 24. oder am Anfange des 23. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung, zur

1) Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, Hamb. 1845. Bd. I. p. 19.

Zeit des Patriarchen Peleg[1], in dessen Tagen die Bewohner des Landes (Mesopotamien) sich nach verschiedenen Gegenden zerstreuten[2], kamen fremde, wohl arische Völker, von hohem Körperwuchs und starker Leibeskraft, eine fremde Sprache sprechend und andere Götter verehrend, von Osten hergezogen, besetzten das Land und gründeten feste Plätze, um im feindlichen Lande sich behaupten zu können. Der Sprache und den Sitten nach von der einheimischen Bevölkerung verschieden und die Heiligthümer des Landes verachtend, stifteten jene Eindringlinge viel Un-

1) Wir haben oben bemerkt, dass es hier nicht der Ort ist, weitläufige chronologische Untersuchungen anzustellen, wir wollen uns daher ganz kurz fassen und, da es hier auf 20–30 Jahre nicht ankommt, in einem zweifelhaften Falle eine runde Zahl angeben. Wir halten uns, wie gesagt, streng an die biblische Chronologie. Ungefähr 1000 v. Chr. fällt der salomonische Tempelbau;

480 vorher fand der Auszug aus Aegypten statt;
430 Jahre dauerte der Aufenthalt der Israeliten daselbst;
130 Jahre war Jacob alt, als er nach Aegypten zog;
60 Jahre war Isaac alt als er Jacob zeugte;
100 » » Abraham » » » Isaac » ;
70 » » Tera'h » » » Abraham » ;
29 » » Na'hor » » » Tera'h » ;
30 » » Scherûg » » » Na'hor » ;
32 » » Re'û » » » Scherûg » ;
30 » » Peleg » » » Re'û » ;

Die Geburt Pelegs fällt demnach 2391 v. Chr. und da die oben angegebene Begebenheit sich zu seiner Zeit ereignet hat, so fällt dieselbe etwa in das Ende des 24. oder in den Anfang des 23. Jahrh. v. Chr. Allerdings könnte sie auch etwas später vorgefallen sein; aber der Zusammenhang der Ereignisse und anderweitige chronologische Angaben bei profanen Schriftstellern nöthigen uns dieses Datum anzunehmen.

2) S. Genes. 10, 25. Die Worte ib. נפלגה הארץ durch: «die Erde wurde getheilt» oder «vertheilt» zu übersetzen, ist sinnlos. Wer hat die Erde getheilt und wie wurde sie getheilt? Die Geschichte weiss nichts von einer solchen Vertheilung, die auch in jenen Zeiten gar nicht denkbar ist. Bei Vertheilung von Ländern gebraucht der Hebräer auch immer den Ausdruck חלק und nicht פלג. נפלגה hat aber hier eine reflexive Bedeutung, heisst: «sich trennen» und entspricht dem deutschen Ausdruck: «sich vertheilen, sich zerstreuen», z. B. nach verschiedenen Gegenden, Richtungen u. s. w. ארץ steht oft für: die Bewohner des Landes, (vgl. Gesen. Thes. p. 153 s. v. zu dessen Belegstellen noch die schlagende Stelle Samuel II. 15, 23 hinzuzufügen ist), ähnlich dem franz. *tout le monde* und dem deutschen «alle Welt» u. dgl. הארץ mit dem Artikel heisst in dieser ächt semitischen Erzählung, wie wir glauben, das Land κατ' ἐξοχήν, d. h. Mesopotamien; vgl. Genes. 11, 1.

heil und Verwirrung in der Heimath der Semiten an, drängten dieselben nach langen Kämpfen nach Süden und Westen, gründeten eine arische Dynastie, die Berosus die der acht medischen Tyrannen nennt, zu Chaldäa[1], stifteten, wohl eine kurze Zeit darauf, das assyrische Reich am Tigris und vielleicht auch noch manche andere kleinere Reiche[2]. Das assyrische Reich breitete aller Wahrscheinlickeit nach seine Macht auch über das nördliche Mesopotamien aus[3], bei welcher Gelegenheit wohl der Cultus des Gottes Tamûrâ — den Eutychius König von Maussil, d. h. Nineveh, nennt[4], und der also eine assyrische Gottheit war, von den griechisch schreibenden Schriftstellern aber Dâmuras, Demarus oder Tamyras genannt wird —, und die Verehrung der Targata, von der die altassyrischen Könige sich herleiteten, in Harrân eingeführt sein möchten. Ein Theil der von den Ariern verdrängten Stämme, wie z. B. die

1) S. das Fragment des Berosus bei Alexander Polyhistor und bei Abydenus, deren Auszüge sich gegenseitig ergänzen, in den Fragm. hist. Gr. ed. Müller, T. II. p. 502 f., fr. 10 u. T. IV. p. 282, fr. 5. 6. — Die Zeit, in welche die Stiftung der medischen Dynastie fällt, ist ungefähr 2251 v. Chr. Unsere Berechnung nach Berosus – nach den Angaben des Eusebius und Syncellus, wobei wir vorzugsweise dem Erstern folgen – ist folgende:

Pul trat seine Regierung ungefähr.				750	v. Chr. an;
vor ihm herrschten 45 reges Assyrii				526	Jahre;
» diesen »	9	» Arabes		245	» ;
» » »	49	» Chaldaei		458	» ;
» » »	11	»		48	» ;
» » »	8	tyranni Medi		224	» ;
				2251	» .

Der Regierungsanfang der acht medischen Tyrannen fällt also ungefähr 2251 v. Chr. oder, wenn man die 48 Jahre der 11 reges streicht und dafür der 3. u. 4. Dynastie 234 Jahre giebt, (vgl. Fr. hist. Gr. II. p. 504), 2213 v. Chr. Verschiedene Data über die Stiftung des altassyrischen Reiches stimmen damit ziemlich überein. Auch die Liste der 42 babylonischen Könige in Mas'ûdîs Morûg-eds-Dscheb) zeigt auf dieses Datum hin; vgl. unten Bd. II. Anmk. 2. zu den Nachträgen; ebenso deutet die Angabe des Simplicius in seinem Comm. zu Aristot. de Coelo II. p. 123, A. auf ein grossartiges Ereigniss hin, das in Chaldäa um die Zeit 2234 v. Chr. stattgefunden hat; vgl. auch Stark, Gaza u. die philist. Küste, Jena 1852, p. 191 f. u. Rhein. Mus. 1853. p. 252 ff.

2) Vgl. Genesis 9, 27. 11, 1 ff. u. 14, 1 ff.

3) Vgl. die Angaben des Ctesias bei Diodor. II. 2 ff.

4) Ann. I. p. 72; vgl. unten Bd. II. p. 508, §. 2. u. oben p. 313.

Joqthaniden und vielleicht auch andere Urstämme Arabiens, wie z. B. die 'Ad, Thamûd, Thasm, 'Gadîs und dergleichen Stämme wandten sich nach Süden, nach Arabien hin[1] und drängten die von den Arabern sogenannten Stämme der 'Amâlîq nach dem Norden zurück[2]. Diese verdrängten heimathlosen 'Amaleqiter warfen sich im Verein mit andern von den Ariern immer mehr und mehr nach Westen gedrängten Semiten über Aegypten her, eroberten einen grossen Theil dieses Landes und stifteten hier die sogenannte erste Hyksos-Dynastie[3]. Gegen diesen Satz

1) S. Genes. 10, 25-30 u. vgl. Ibn Qoteibah's كتاب المعارف, Handbuch der Geschichte, ed. Wüstenf. Gött. 1850, p. ١٣ f.

2) Im تاريخ الصالحى, Ms. des as. Mus. Nr. 520, fol. 6, *b*. heisst es, dass die Araber vor Mohammed verschiedene Aeren hatten, die von grossartigen Ereignissen datiren; eine dieser Aeren datirt von der Vertreibung der 'Amâliq durch einen Theil der Joqthaniden her. Diese Verdrängung der 'Amâliq aus dem Süden Arabiens muss sehr früh stattgefunden haben, da wir dieselben in der mosaischen Zeit im nördlichen Arabien, an der Gränze Palästina's und sogar schon lange vorher in Palästina selbst finden; vgl. Ewald l. c. p. 296 ff. u. Knobel, die Völkertafel der Genesis, p. 200 ff.

3) Dass die Hyksos nach Einigen Araber waren, sagt schon Manetho. Aber sehr viele arabische Schriftsteller erzählen ausführlich den Einfall der 'Amâliq in Aegypten im grausten Alterthum u. machen auch viele Könige derselben namhaft. Ewald hat in seiner Geschichte des Volkes Israel I. p. 300, Anmk. u. p. 450, Anmk. 2. auf einige Stellen verwiesen, wo solche Nachrichten vorkommen (vgl. auch Knobel l. c. p. 208 f. u. Saalschütz, Forschungen auf dem Gebiete der hebräisch-ägyptischen Archäologie, II. u. III. zur Kritik Manetho's u. die manethonischen Hyksos, Königsb. 1851, p. 94 f.). Diese Stellen lassen sich durch wenigstens 20 andere vermehren. Als Hauptquelle sind aber die Werke des Ibrâhîm ben Wa'ssîf-Schâh (dessen Zeit uns unbekannt ist, der aber spätestens in der Mitte des 12. Jahrhunderts gelebt hat, wie wir es oben p. 237, Anmk. 1. nachgewiesen haben) über die alte Geschichte Aegyptens, die viele arabische Schriftsteller und namentlich Maqrîzî in dessen Mawâ'îtz oft citiren, anzusehen. Ein solches Werk von dem genannten Ibrâhîm ben Wassîf-Schâh besitzt das asiat. Mus. der Kais. Akad. der Wissensch. in St. Pet. Nr. 518. Es handelt fast ausschliesslich von der altägyptischen Geschichte und der Verfasser desselben hatte, wie es scheint, zwei verschiedenartige Quellen vor sich, nämlich solche, welche die arabischen Schriftsteller, wahrscheinlich durch Vermittlung der Syrer, aus griechischen Schriften schöpften, und solche, welche aus verschiedenen historischen Werken der Kopten übersetzt wurden. In diesem Werke werden lange Reihen ägyptischer Könige aufgezählt, und es ist auch daselbst von zwei verschiedenen Einfällen der Hyksos die Rede, nämlich von einem Einfall der 'Amâliq und von einem Einfall syrischer Völkerschaften, die auf jenen folgten. Als seine Quellen führt

werden sich, wir sehen es voraus, die meisten Aegyptologen erklären, die es schwerlich zugeben werden, dass der Einfall der Hyksos in Aegypten erst nach und in Folge der Gründung des assyrisch-babylonischen Reiches stattfand, da sie den Anfang der Hyksos-Herrschaft in das 26. oder 27. Jahrh. v. Chr., also lange vor die Gründung des assyrischen Reiches, setzen, und sie auch

---

der erwähnte Ibrâhîm die كتب القبط, كتب المصريين, مصاحف المصريين und مصاحف القبط an. Zuweilen führt er Nachrichten an, die er فى بعض كتب القبط gefunden hat. Bei Erwähnung dieses oder jenes Ereignisses oder dieses oder jenes ägyptischen Königs bedient er sich sehr oft der Ausdrücke: يحكى عنه القبط, وفى كتبهم, وذكر بعض القبط, يحكى اهل مصر من القبط, حكاية كثيرة وجد على بعض مرامرهم او فى, وذكر بعض كهنة القبط, وفى بعض كتبهم صحف كهانهم u. dgl. An einer Stelle citirt er ein كتاب التاريخ الذى يرويه المصريين عن اخوين من القبط ترجما كتابا قديما وُجد فى بعض دفاينهم على صدر ميت. Die Mohammedaner scheinen viele koptische Werke, welche von der Geschichte der alten Aegypter handeln, in's Arabische übersetzt zu haben. Ausser den von Ibrahîm ben Wassîf-Schâh auf die angegebene Weise erwähnten koptischen Schriften, heisst es auch in Maqrîzî's Mewâ'iz (Ms. des Scheich Thanthâwî) in dem ذكر خراج مصر فى الزمان الاول überschriebenen Capitel: وقال الحسن بن على الاسدى اخبرنى ابى قال وجدت فى كتاب قبطى باللغة الصعيدية مما نقل الى اللغة العربية الخ. Der Sinn für die altägyptische Geschichte war bei den christlichen Kopten, selbst zur Zeit des Islâm keineswegs abgestorben, wofür eine Nachricht in Mas'ûdî's Morûg eds-Dsahab (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 505, b. fol. 140 ff. vgl. A. S. v. Noroff, die Atlantis nach griechischen und arabischen Quellen, St. Pet. 1854, p. 2) den Beweis liefert. Aus dem Gesagten ersieht man, dass die Nachrichten über die altägyptische Geschichte bei den arabischen Schriftstellern jedenfalls berücksichtigt zu werden verdienen, und es ist in der That unbegreiflich, dass die Aegyptologen von jenen Nachrichten nicht die geringste Notiz genommen haben, obgleich Manches davon, in europäische Sprachen übersetzt, schon seit lange gedruckt vorliegt. — Vgl. Movers, Phönizier, II. 1, p. 273, Anmk. 47., wo er sagt, dass die nahe liegende Vermuthung, dass die ältern Hyksos der 15. u. 16. Dynastie arabische Stämme waren, bei sorgfältiger Würdigung aller Nachrichten zur ziemlichen Gewissheit erhoben werden könne; vgl. auch Prisse, in den Transact. of the Royal Society of Litterature, sec series, vol. I. 1843, p. 90 u. ib. Perring p. 140 ff.

jene Herrschaft länger als neun Jahrhunderte dauern lassen. Durch diese Annahme sind sie aber vielfach mit den biblischen Zahlen in Conflict gerathen, und der Gang der Ereignisse jener frühen Zeit erscheint dadurch ganz zusammenhangslos; denn Keiner von ihnen weiss es anzugeben, was jene Hyksos veranlasste, in Aegypten einzufallen, und Niemand kümmert sich darum, die uralten Erzählungen der heiligen Schrift und die des Berosus in die geschichtlichen Ereignisse der Vorzeit einzureihen und mit denselben in Einklang zu bringen. Es ist ein schweres Vergehen gegen die Wissenschaft, wenn irgend ein Historiker, sei es aus theologischen oder sonstigen Gründen, die überlieferten Zahlen willkürlich corrumpirt, um dieselben seinem Systeme anzupassen, wie es leider allzu oft geschieht; es ist aber recht und vernünftig, dass der Historiker in solchen Fällen, wo die Angaben schwanken, sich an diejenigen hält, nach denen die Ereignisse einen vernünftigen und natürlichen Zusammenhang erhalten. Ein solcher Fall findet hier statt.

In Bezug auf die Zeit der Vertreibung der Hyksos kann kein Zweifel herrschen. Der biblische Schischaq = Sesonchis = Sche-Schenk, der Gründer der 22. Dynastie, war gleichzeitig mit Re'habe'am König von Juda, also ungefähr 960-80 v. Chr.[1]: demnach fällt die Vertreibung der Hyksos unter Misphragmuthosis, dem 6. Könige der 18. Dynastie, etwa gegen das Ende des 17. Jahrh. v. Chr.[2]. Aber über die Dauer der Herrschaft der Hyksos giebt es vorzugsweise zwei variirende Angaben, nämlich die des Josephus und die des Africanus (die Zahlen des Eusebius verdienen hier, wie allgemein bekannt, keine nähere Berücksichtigung). Jener zählt zuerst die ersten 6 Hyksoskönige auf, deren Herrschaft er 259 Jahre und 10 Monate dauern lässt, dann giebt er die allgemeine Zahl der Dauer der Hyksosherrschaft über-

1) Ewald l. c. T. III. p. 476 nimmt 994 an, Bunsen l. c. III. p. 122 setzt 983, Böckh dagegen 932 (s. Fragm. hist. Gr. II. p. 604), welches letztere Datum für Re'habe'am wohl zu spät sein dürfte.

2) Bunsen nimmt l. c. 1638 an, Böckh dagegen setzt (l. c. p. 609) den Regierungsantritt des oben erwähnten Königs 1586; vgl. die vorige Anmk.

haupt auf 511 Jahre an; demnach fällt der Einfall der Hyksos etwa auf das Jahr 2150 v. Chr. Letzterer dagegen giebt die Dauer der ersten 6 Hyksoskönige auf 284 Jahre an, dann erwähnt er eine zweite Hyksosdynastie von 518 Jahren und eine dritte von 151, also zusammen eine Dauer von 953 Jahren; demnach fand der Einfall der Hyksos etwa 2600 v. Chr. statt. Welchem von diesen beiden Daten ist der Vorzug zu geben? Die Aegyptologen, denen auch Böckh und neulich Joh. v. Gumpach und viele Andere beistimmen, erklären sich für die Zahlen des Africanus; wir aber halten die des Josephus für die einzig richtigen. Ob Africanus den Manetho selbst vor sich hatte, ist wenigstens zweifelhaft[1]; Josephus dagegen hatte Manetho vor sich[2] und giebt die Dauer der Regierungen vieler Könige nach Jahren und Monaten an. «Bei Josephus, meint Bunsen[3], dürfen wir nicht vergessen, dass wir eine Streitschrift vor uns haben, und es sich in diesem Theile derselben darum handelt, zu beweisen, dass die Juden, nach den beglaubigten Nachrichten der Aegypter selbst, die Hyksos, und also nicht Auswürflinge, sondern die Herren des Landes gewesen». Aus diesem Grunde soll nun Josephus den Manetho verfälscht haben. Auch wir sagen: Bei Josephus dürfen wir nicht vergessen, dass wir eine Streitschrift vor uns haben, und zwar eine gegen Alexandriner gerichtete Streitschrift, denen der Manetho sicher eben so zugänglich war, wie ihm, und die ihn wegen seiner Fälschung geradezu an den Pranger hätten stellen können. War denn Josephus so beschränkt, dass er den Manetho verfälschen konnte, ohne zu bedenken, dass einige judenfeindliche Alexandriner in Rom, wo er seine Schrift gegen Apion deponirte, oder sonst irgendwo, ihn für einen gemeinen Betrüger und Verfälscher ausgeben würden? Und aus welchem Grunde und zu welchem Zwecke sollte denn Josephus den Manetho verfälscht haben? Es läge Josephus daran zu beweisen, meint Bunsen[4],

1) Vgl. Bunsen l. c. I. p. 250 f. u. Fr. hist. Gr. l. c. p. 515.

2) Vgl. Lepsius, Chronol. d. Aegypter, I. p. 545, der dieses aus nicht triftigen Gründen bezweifeln will.

3) L. c. III. p. 18. 4) L. c. p. 18 f.

dass die Hyksoszeit nicht gar zu lange gedauert hätte. Aber warum sollte ihm so viel daran gelegen sein? Wohl weislich verschweigt er in seinem Buche gegen Apion gänzlich die biblische Angabe von der Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten; denn er wusste wohl, dass weder die Zahl 430 des hebräischen Textes, noch die von 215 der LXX, welche letztere er selbst angiebt[1], mit der Zahl 511 des Manetho in Einklang gebracht werden können. Hätte er dies thun wollen und hätte er den Manetho wirklich verfälscht, so hätte er doch sicherlich die richtig sein sollenden Zahlen des Africanus, d. h. 953 nicht in 511, sondern in 430 corrumpirt. In der That aber hinderte ihn die Zahl des Manetho nicht im Geringsten; denn die Sache verhält sich einfach folgendermaassen: Bunsen hat vollkommen Recht, wenn er glaubt, dass das ganze Verfahren des Josephus eine reine Spiegelfechterei sei; denn Josephus selbst, der in seinen Antiquitäten die Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten auf 215 Jahre angiebt, der von der schweren Knechtschaft der Juden daselbst spricht und wohl wusste, dass Jerusalem vor David eine Stadt ohne alle Bedeutung war, konnte unmöglich im Ernste glauben, dass in Manethos Bericht von der Herrschaft der Hyksos in Aegypten die Israeliten gemeint wären. Mit einem Worte: der Jude Josephus, der die Bibel kannte und die «jüdischen Antiquitäten» nach den Berichten derselben schrieb und auch daselbst die Hyksos mit keinem Worte erwähnt[2], konnte unmöglich dieselben mit den Israeliten identificiren. Josephus hatte es aber mit heidnischen Gegnern zu thun, welche die Bibel nicht kannten und ihn daher von dieser Seite her nicht controliren konnten, und welche es wohl wussten, dass Jerusalem die Hauptstadt der Juden war. Diese Gegner glaubte er durch die Nachricht des Manetho, dass die Hyksos nach ihrem Abzug aus Aegypten sich nach Palästina

1) Antiqq. II. 15, 2. im Widerspruche mit seiner eignen Angabe daselbst 9, 1., wo er von einer 400jährigen Knechtschaft der Israeliten in Aegypten spricht.

2) An Gelegenheit dazu kann es ihm nicht gefehlt haben, denn schon in den Antiquitäten II. 7, 4. bemüht er sich die Ansicht zu widerlegen, nach der die Juden nicht aus Mesopotamien, sondern aus Aegypten herstammen sollen.

gewandt und daselbst Jerusalem erbaut hätten, vollkommen zu überzeugen, dass dieselben mit den Israeliten identisch wären und dass diese mit den Aussätzigen nicht identisch sein könnten, da der Abzug der Hyksos, wie Manetho berichtet, unter Misphragmuthosis stattgefunden hätte, während die Aussätzigen erst später unter Amenophis vertrieben worden wären[1]. Wie lange aber die Hyksos in Aegypten geherrscht hatten, war für ihn dabei völlig gleichgültig; denn weder stimmt die Zahl 953 des Africanus, noch die seinige von 511 Jahren mit der biblischen und seiner eignen Angabe überein. Die Angaben des Africanus aber sind, wie wir glauben, auf folgende Weise entstanden: seine 15. Dynastie von 284 Jahren stimmt so ziemlich zu der Angabe des Josephus über die Regierungsdauer der ersten Hyksoskönige. Die 518 Jahre seiner 16. Dynastie sind durch ein Missverständniss der Angaben des Josephus entstanden, dessen allgemeine Zahl für die Dauer der Hyksosherrschaft überhaupt er auf eine besondere Dynastie bezieht. Seine Angabe über die 17. Dynastie ist höchst sonderbar: 43 Hirtenkönige sollen 151 Jahre regiert haben und gleichzeitig sollen gerade eben so viele thebaische Könige gleichfalls 151 Jahre regiert haben! Bunsen[2] suchte hier den Text des Africanus zu restituiren, d. h. er strich ihn weg und schrieb statt dessen einen neuen! Ein solches Verfahren mit Texten und Zahlen ist aber durchaus nicht zu billigen. Etwas Wahres liegt aber der Angabe

1) Im Talmûd u. in den Midraschim ist sehr oft von Disputationen zwischen Juden und Heiden die Rede, bei welchen Gelegenheiten die erstern die letztern mit irgend einer nichtigen Antwort, an deren Wahrheit sie selber nicht glaubten, zurückwiesen. Jene alten Rabbinen, die ihre auf Autoritätsglauben gestützten Ueberzeugungen ihren heidnischen Gegnern nicht einleuchtend machen konnten, verfuhren gegen dieselben auf die angegebene Weise und bedienten sich dabei des Ausdrucks: דוחה בקש, d. h. den Gegner mit einem »Strohhalm zurückweisen». Ganz auf dieselbe Weise verfuhr auch Josephus bei der angegebenen Gelegenheit. — Bei der Erklärung des Josephus hat man leider allzu oft die rabbinische Anschauungsweise desselben unberücksichtigt gelassen, deren Kenntniss zu einer richtigen Würdigung seiner und ähnlicher Schriften unentbehrlich ist. — Nachdem wir dieses niedergeschrieben hatten, fanden wir zu unserer Freude, dass auch Saalschütz (l. c. p. 53 f.) Josephus' Identificirung der Hyksos mit den Israeliten fast auf dielbe Weise auffasst, wie wir es thaten.

2) L. c. III. Urkundenbuch p. 25, Anmk. 3.

des Africanus über die 17. Dynastie zu Grunde, das derselbe aber nicht verstanden hat; denn beim Hauptabzug der Hyksos unter Misphragmuthosis blieben noch viele Hyksos in Aegypten zurück, wie z. B. die Israeliten und die Stämme, welche mit denselben[1] erst etwa 150 Jahre später, wohl unter Amenophis, aus Aegypten ausgezogen sind.

Wir schwankten lange zwischen Josephus und Africanus, aber aus folgenden Gründen entschieden wir uns für den Ersten: Josephus hatte, wie wir oben nachgewiesen haben, nicht die entfernteste Veranlassung die Zahlen des Manetho zu verstümmeln; bei den Zahlen des Africanus ferner bleibt uns blos die Alternative: entweder man rückt sie hinauf bis etwa zum 26. oder 27. Jahrhundert v. Chr., wie es fast alle Aegyptologen thaten, oder man rückt sie bis zum 13. Jahrhundert hinab, was gleichfalls geschehen ist. Im ersten Falle haben die Worte des Manetho, wo er von den Hyksos sagt[2]: *Μάλιστα δὲ καὶ τὰ πρὸς ἀνατολὴν ἠσφαλίσατο μέρη, προορώμενος Ἀσσυρίων, τότε μεῖζον ἰσχυόντων, ἐσομένην ἐπιθυμίαν τῆς αὐτῆς βασιλείας ἐφόδου* gar keinen Sinn[3]; denn nach keiner einzigen bestimmten Angabe reicht die assyrische Herrschaft so hoch hinauf[4]. In letzterem Falle kömmt man mit den biblischen Zahlen in Conflict. Die Zahl 430 für die Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten, und die von 480 für die Dauer vom Auszug bis zum salamonischen Tempelbau stehen unantastbar da und sind auch von Ewald für unerschütterlich erklärt worden[5]. Warum sollte man denn überhaupt diese Zahlen wegen der schwankenden des Africanus aufgeben? Da nun nach den Zahlen des Josephus allein der ganze Gang der Geschichte jener frühen Zeit Sinn und Zusammenhang erhält, die biblischen Zahlen mit ihnen vortrefflich harmoniren und man auch gar keine Ursache hat, ihre Richtig-

1) S. Exod. 12, 38.

2) Apud Joseph. c. Ap. I. 14.

3) Vgl. Saalschütz l. c. p. 63 f. u. Stark l. c. p. 86 f. u. p. 193 f., welche diese bestimmte Angabe ohne triftigen Grund wegdisputiren wollen.

4) Die Angaben der Neuern beruhen mehr oder minder auf willkürlichen Zahlenänderungen.

5) S. Ewald l. c. I. p. 4 :4 ff. u. III. p. 476.

keit zu bezweifeln, so haben wir uns unbedingt für sie erklärt.— Aber kehren wir zu den Ariern zurück.

Jene arischen Stämme scheinen damals auch weit nach dem Westen vorgedrungen zu sein; denn die Hyksos fanden es, wie bemerkt, «aus Furcht vor den Assyrern, den damaligen Beherrschern von Asien, deren Begierde in dieses Land einzudringen, sie voraussahen», wie Manetho sich ausdrückt, für nöthig, die ägyptische Gränze zu befestigen. Auch die phönicische Sage von dem Kampfe zwischen dem assyrischen Gotte Demarus=Tamûrâ, und dem phönizischen Gotte Pontus, von dem jener besiegt wurde[1], zeigt, wie wir glauben, auf harte Kämpfe zwischen den Ariern und Phöniciern hin, an deren Küsten die Kraft jener mit dem Meere unbekannten östlichen Völker gebrochen wurde.

Sagen, in denen von Kämpfen zwischen verschiedenen Göttern die Rede ist, deuten oft, wie es uns scheint, auf Kämpfe hin, welche zwischen den jene Götter verehrenden Nationen stattgefunden haben, wenigstens kann man dies bei solchen Sagen annehmen, die semitischen Ursprungs sind. Dafür sprechen nicht blos deutliche biblische Stellen, sondern dafür spricht auch die Anschauung, die sich sogar bei den Rabbinen erhalten hat, dass nicht eher ein Streit unter zwei Nationen beginnt, wenn nicht die beiden Schutzengel derselben im Himmel unter einander einen Kampf begonnen haben, und dass ein Volk nicht eher untergeht, bis sein Schutzengel im Himmel gefallen ist. «Es ist herrschende Sitte des Alterthums, bemerkt Gesenius[2], und namentlich des alten Orients die Schutzgötter besiegter Völker mit sich fortzuführen»; die Folge davon war natürlich, da jedes Volk den von ihm errungenen Sieg seiner eignen Schutzgottheit zuschrieb, dass der Bericht von der Besiegung eines Volkes so erzählt wurde, als wenn die Gottheit des einen Volkes die eines andern bekämpft und besiegt hätte.

Zur Zeit des Patriarchen Abraham sehen wir wiederum vier transeuphratensische arische Könige vereinigt, um einige schon

1) Sanchonj. in den Fragm. hist. Graec. T. III. p. 568, §. 22.
2) Zu Jesaias 46, 1. T. III. p. 99.

14 Jahre vorher eroberte und dann abgefallene Ländergebiete wieder zu erobern, bei welcher Gelegenheit sie, wie es scheint, ihre Macht bis nach Aelanites am östlichen Busen des rothen Meeres ausdehnten[1]. Es wäre an sich denkbar, dass der zweite von uns oben erwähnte Zug semitischer Völkerschaften nach Aegypten eben in Folge dieses oder des 14 Jahre früher stattgefundenen Eroberungszuges dieser Könige nach Vorderasien unternommen wurde. Ob aber bei diesen und ähnlichen spätern Eroberungszügen nach dem Westen die Absicht zu Grunde lag, die Handelsstrassen in Besitz zu nehmen, wie Manche glauben[2], möchten wir bezweifeln; zeigt auch die, allerdings einer spätern Zeit angehörende Stelle der Genesis, 37, 25., ganz bestimmt auf Handelsverbindungen zwischen Peräa und Aegypten hin, so darf man doch schwerlich die Politik jener Staaten so, wie die eines modernen englischen Ministeriums auffassen. Wir glauben vielmehr, dass die Absicht bei jenen Eroberungszügen überhaupt die Be-

1) S. Genesis Cap. 14. Für den nichtsemitischen Ursprung dieser Könige sprechen am deutlichsten die Namen derselben; s. Kuniks Aufsatz: Renseignements sur les rois iraniens d'Assyrie et de Babylonie, contemporains du patriarche Abraham (im Bullet. histor.-philol. Tome X, p. 193–208 oder Mélanges Asiatiques. Tome I. p. 543–630), wo der iranische Ursprung der Namen Arioch (= Arier κατ' ἐξοχήν) und Amraphel (= dominus immortalis oder custos deorum) für unwiderlegbar angesehen wird und wo es sogar heisst: «En attendant, les noms Ἀτιάρτης et Ξίσουθρος, Ἀριώχ et Ἀμαρφάλ, sont à regarder comme le point de départ quand il s'agit de rétablir l'histoire *des empires iraniens*, arrosés par deux grands fleuves, exclusivement connus sous des noms iraniens». — Die historische Glaubwürdigkeit des Buches der Genesis über jenen Zug ist öfters bezweifelt worden, was aber mehr als thöricht war. S. Ewald l. c. I. p. 70 f. 353 f. u. 362 und Kunik, der in seinem «Essai pour éclaircir, au moyen de l'histoire comparée, la question de l'influence des Iraniens sur les destinées de la race sémitique» (l. c.) einen scharfen Contrast zwischen den iranischen Kriegsfürsten und den semitischen Patriarchen oder Ethnarchen statuirt.

Die Annahme J. v. Gumpach's, dass Amraphel das Haupt der von Berosus erwähnten chaldäische Dynastie war (s. seinen Abriss der babylon.-assyrischen Geschichte p. 151 u. 168 f.) können wir nicht billigen; denn nach unserer Berechnung (s. oben Anmk. 1, p. 320 u. Anmk. 1, p. 321) fällt der Anfang jener chaldäischen Dynastie viel später. — Ueber die Ausdehnung der Eroberung jener Könige vgl. Tuch, Bemerkungen zur Genesis C. 14. in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. I. p. 161 ff.

2) S. Tuch l. c. u. vgl. Movers, Phön. II. 1, p. 402 ff.

sitznahme Aegyptens war, — worauf die oben angeführte Aeusserung Mannthos hindeutet, — dessen Könige sehr oft die vorderasiatischen Völkerschaften durch Kriege beunruhigt hatten[1]. War denn die Occupation der Handelsstrassen die Ursache der langjährigen Kriege zwischen den Ptolemäern und den Seleuciden? Bei den Eroberungszügen jener frühen asiatischen Staaten war die Eroberung an und für sich Zweck; die unterjochten Völker mussten Tribut zahlen, und jene mächtigen Könige Assyriens, Babylons und Persiens fanden sich in ihrem Stolze geschmeichelt, wenn die bezwungenen Nationen ihnen Geschenke und Tribute darbrachten, mit denen sie ihre Schatzkammern füllen konnten. Legen nicht die von jenen Machthabern errichteten Denkmale laut Zeugniss von einer solchen Gesinnung ab? Auch sehen wir gar nicht ein, warum man den Kriegszügen der assyrischen Könige andere Motive unterschieben sollte, als denen der andern Völker der historischen Zeit, bei denen der Handel äusserst selten Veranlassung zum Kriege gab.

Schon längst ist von einem berühmten Forscher auf die grosse Umgestaltung Palästina's hingewiesen worden, die dort während der Zeit, die zwischen den Patriarchen und der israelitischen Occupation dieses Landes lag, vor sich gegangen ist. Zur Zeit der Patriarchen, bemerkt Movers[2], «war das Land (Palästina) noch wenig angebaut und bevölkert: die Heerden durchziehen es ungehindert... und finden überall Weide. Städte, mit denen ganz Canaan in mosaischer Zeit bedeckt ist, sind erst wenige vorhanden und diese erhalten zum Theil ihre Namen von Personen, die damals lebten, oder auch erhalten die Oerter, wo später canaanitische Städte waren, ihre Benennung erst von den israelitischen Vorfahren. Von festen, krieggerüsteten Städten, wie sie im Zeitalter Josuas in so grosser Zahl im ganzen Lande erwähnt werden, von streitbaren, kampfgeübten Landesbewohnern jetzt noch nirgends eine Spur!... Canaanitische Könige, die später fast in allen Städten erwähnt

1) Vgl. weiter unten p. 333 f.

2) L. c. II. p. 69 f.

werden, kommen in den ältern Nachrichten der Genesis gar nicht vor; nur Stammfürsten werden erwähnt». Wir haben unserer Seits darauf hingewiesen, dass in derselben Periode auch die Verhältnisse der Bevölkerung Mesopotamiens eine ähnliche Umwandlung erlitten hat[1]; denn während die Bewohner Mesopotamiens, — wenigstens die des nördlichen —, zur Zeit des Patriarchen Jacob fast nur ein Nomadenleben führten und die Bevölkerung daselbst, wie es scheint, sehr dünn war[2], sehen wir gleich nach Josua das Land unter der Gewalt eines mächtigen Königs vereinigt, der seine Eroberungen bis nach Palästina hin ausdehnte[3]. Die Veranlassung zu diesen veränderten Verhältnissen war, wie wir glauben, die Vertreibung, oder, wie Andere lieber sich ausdrücken, der Anfang des allmählichen Zurückdrängens der Hyksos aus Aegypten. Die nach Oberägypten zurückgedrängten einheimischen Könige erhoben sich nämlich mit neuer Kraft und trieben allmälich die Fremdlinge zurück. Diese wiederum warfen sich auf die ihnen zunächst liegenden Länder und verursachten daselbst die eben angedeuteten Veränderungen, und sie waren es auch wahrscheinlich, welche die von Berosus erwähnte arabische Dynastie in Babylonien gründeten[4]. «Zwischen diesem altassyrischen Reiche, bemerkt Movers[5], und der Herrschaft, welche die Assyrer der mittlern Zeit über das obere Asien und eine Zeit lang auch über Syrien und Phönicien gegen das 13. Jahrhundert ausübten, liegen Ereignisse in der Mitte, welche eine gänzliche Umgestaltung der politischen Verhältnisse in vielen Ländern Vorderasiens herbei-

1) S. unten Bd. II. p. 219.

2) Vgl. oben p. 315.

3) S. Richter 3, 8–11; vgl. Ewald l. c. II. p. 311 f. u. weiter unten p. 334 f.

4) Vgl. Berosus in den Fragm. hist. Graec. Bd. II. p. 503 f. u. p. 509. — Nach unserer Berechnung oben Anmk. 1, p. 321 fällt der Anfang der arabischen Dynastie des Berosus etwa um 1515. Der Abzug der Hyksos aus Avaris im ersten Regierungsjahre des Misphragmuthosis fällt nach Böckh l. c. p. 603 im Jahre 1586 v. Chr. und nach Bunsen l. c. III. p. 122 im Jahre 1639 v. Chr. Es kann aber indessen sehr gut ein Jahrhundert verflossen sein, bis die aus Aegypten ausgewanderten Stämme, die zum Theil, wie bemerkt, Araber waren, sich so weit stärkten und bis nach Babylon vordrangen, um daselbst die chald. Dynastie zu stürzen und eine neue zu gründen.

5) L. c. p. 272 f.; vgl. ib. p. 273, Anmk. 47.

führten. Wir meinen insbesondere die Ausbreitung chaldäischer (hebräischer) und arabischer (ismaelitischer) Stämme, von denen die letztern um diese Zeit von Palästina bis ins Innere von Asien herrschten und nach den Nachrichten des Berosus in Babylon ein neues, wahrscheinlich auch Assyrien oder einen Theil des elben umfassendes Reich (1520-1274 v. Chr.) gegründet hatten». Die Veranlassung zu dieser gänzlichen Umgestaltung der politischen Verhältnisse und zu der neuen arabischen Dynastie in Babylonien giebt Movers nicht an; wir glauben aber, dass der Abzug der Hyksos aus Aegypten alle diese Veränderungen veranlasst hat. Eine Andeutung auf diese Kämpfe zwischen Babyloniern und ausgewanderten Hyksos findet sich auch in der Chronik des Eusebius[1], wo zu dem Jahre 483 nach Abraham, d. h. 1532 v. Chr., bemerkt wird: *Chaldaei contra Phoenices dimicant;* dieses hat aber nur dann einen Sinn, wenn man unter diesen Phöniciern Hyksos versteht, die Eusebius sonst Phönicier nennt[2]. Seit dem Abzug der Hyksos tritt uns aber ein neues Schauspiel entgegen. Die beiden Grossmächte der damaligen Welt, Aegypten und Assyrien, traten als Rivale auf und ein fast dreihundertjähriger Kampf zwischen diesen beiden Staaten begann. Die Könige des neu aufblühenden ägyptischen Reiches, die durch die Verbreitung der Hyksos in Vorderasien verursachte Verwirrung benutzend und auf die Zukunft bedacht, fielen über die vorderasiatischen Staaten her, und dehnten ihre Eroberungszüge bis Nineveh, Babylon und noch viel weiter aus. Aahmes oder Amosis, mit dem Beinamen Penseben, ein Feldherr Tuthmosis oder Thothmes des Ersten, eroberte im 16. Jahrhundert Naharaina, d. h. Mesopotamien. Tuthmosis III., von dem die statistische Tafel zu Karnak herrührt, eroberte gleichfalls Mesopotamien, Nineveh, Senkara, worunter wahrscheinlich Schin'ar zu verstehen ist, und sogar das nördliche Mesopotamien, und die verschiedenen Häupter von diesen Ländern, so wie auch die von Babylon brachten ihm demüthig Geldgeschenke und Tribut dar. Sein Sohn

1) Ap. Scalig. Thes. temp. p. 75. 2) Vgl. Bunsen l. c. Urkundenbuch p. 26 f.

und Nachfolger Amenophis II. war noch im Besitze von Mesopotamien. Tuthmosis IV. bringen die Häupter Mesopotamiens Geschenke in einer sehr demüthigen Stellung dar. Amenophis III. eroberte gleichfalls Assyrien, Mesopotámien, Babylonien und Pattana, worunter Manche Padan-Aram, d. h. das nördliche Mesopotamien, verstehen wollen, und von ihm heisst es, dass er die nördlichen Gränzen seines Reiches bis nach Mesopotamien ausgedehnt hätte, was auf einen längeren Besitz dieses Landes hinweist. Auch von Ramses II. und Menephta I. wird die Eroberung jener transeuphratensischen Länder berichtet, und von Ersterm wird erzählt, dass er das Volk Maasu unterjocht hätte, worunter Manche die Bewohner um das Masiusgebirg im nördlichen Mesopotamien verstehen wollen. Etwa am Ende des 15. Jahrhunderts tritt ein anderer ägyptischer König, Namens Sethos auf, der die Assyrer und Meder sich unterwarf[1]). Diese wiederholten Eroberungen Mesopotamiens, die einen kräftigen Widerstand und oftmalige Empörungen desselben voraussetzen, zeigen darauf hin, dass die Bevölkerung dieses Landes nicht mehr die der Patriarchenzeit, sondern, dass sie eine kräftigere und kriegerische war, die nur der Uebermacht des damals in der höchsten Blüthe stehenden ägyptischen Reiches unterlag. Fast scheint es uns, dass der Zug

1) Wir theilen hier diese Notizen über die Eroberungen der Aegypter in Vorderasien, nach verschiedenen Untersuchungen der Aegyptologen zusammengestellt, mit, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen, da unser Zweck nur der ist, den allgemeinen Zusammenhang und den Gang der Geschichte jener Epoche, wie auch den möglichen frühzeitigen Einfluss Aegyptens auf Mesopotamien nachzuweisen. — Vgl. über das oben Gesagte Rosselini, Monumenti storici III. 1, p. 263. 340. 410. 430 f. 437 f. u. 443; Samuel Birch, Observations on the hieroglyphical inscription of the obelisk of the Atmeidam at Constantinopolis, und dessen Observations on the statistical tablet of Karnak, in den Transactions of the Royal Soc. of Litteratur, second Ser. vol. II. London 1847. p. 222 f. 226 ff. 324. 330. 333. 339 f. 343–347. 352 f. 364. 369. u. 373; vgl. ib. vol. I. den Aufsatz Geor. Tomlinson's (p. 176–191) p. 183 ff., wo Menephtha-Sethai auf dem flaminischen Obelisk: «the piercer of foreign countries by his victories», «the lord of the two worlds», «scourse of foreign countries, piercer of the Sheperds» und Ammon-Mai Rameses «chastiser of foreign countries, u. lord u. «subjugator of the world» genannt werden; s. auch ib. vol. III. p. 164 u. vgl. Tacit. Ann. II, 60. Champ. Gram. Eg. p. 150. Movers l. c. p. 298 ff. u. Layard, Nineveh and Babylon I. p. 280 ff.

des mesopotamischen Königs Kûschan-Rischatajim nach Palästina, und die achtjährige Occupation dieses Landes, deren das Buch der Richter gedenkt[1], ebenfalls aus einem solchen indirecten Widerstande gegen Aegypten zu erklären ist, und dass seine Vertreibung aus jenem Lande zugleich eine Folge des Zuges des, wie es scheint, gleichzeitigen Sethos nach Mesopotamien war.

Ungefähr hundert Jahre später wurde das mittlere assyrische Reich gestiftet[2], mit welcher Zeit das Verhältniss des mesopotamischen Ländergebiets zu Aegypten eine andere Wendung genommen hat; denn seit dieser Periode schweigt die Geschichte viele Jahrhunderte hindurch von Eroberungszügen ägyptischer Könige nach Mesopotamien. Die Gründung einer neuen Dynastie geht in der Regel von einem kräftigen und heldenmüthigen Manne aus, der das von ihm in Besitz genommene Reich zur grossen Blüthe bringt. Der Gründer dieser assyrischen Dynastie muss wohl das ägyptische Joch für immer abgeschüttelt und sogar, wie es scheint, Vorderasien gegen eine ägyptische Herrschaft viele Jahrhunderte lang geschützt haben. Ja es scheint sogar, dass ein friedliches Verhältniss zwischen den beiden Staaten stattgefunden hat, worauf Layard[3] und zum Theil auch Sam. Birch[4] hinwiesen, wofür wohl auch die Nachricht des Macrobius[5] von der Uebersendung eines Bildes des Sonnengottes von Seiten des ägyptischen Königs Senemure oder Senopos an den assyrischen König Deleboras spricht. Letzteren König identificirt Rawlinson[6] mit dem von ihm entzifferten Divanubara des 10. Jahrhunderts. Dass diese Jahrhunderte lang dauernde feindliche und freundliche Berührung Aegyptens mit Mesopotamien einen bedeutenden Einfluss auf die Cultur und die Religion dieser beiden Länder ausgeübt hat, unterliegt keinem Zweifel. Layard hat

1) Richter 3, 8 ff., vgl. oben Anmk. 3, p. 332.

2) Vgl. darüber Movers l. c. p. 273 ff.

3) Layard, Nineveh and its remains, vol. II. p. 205 ff.

4) Observat. of two Egypt. cartouches etc. found at Nimroud in den Transact. of the Royal Soc. of Litt. sec. ser. vol. III. p. 165 ff.

5) Sat. I, 23.

6) In seiner Outline of the hist. of Assyria p. 12. bei Gumpach p. 15.

diesen gegenseitigen Einfluss in seinem ersten Werke über Nineveh[1] vielfach nachgewiesen und hier ist noch hinzuzufügen, dass er selbst bei seiner zweiten Expedition Scarabäen von Tuthmosis III. und Amenophis III. in Arban an den Ufern des Châbûr — also unweit von Harrân — aufgefunden hat[2], und dass Rawlinson[3] den Namen der ägyptischen Göttin Neith auf assyrischen Inschriften gelesen haben will[4]. In wie fern auch namentlich Harrân diesen ägyptischen Einfluss erfuhr, lässt sich jetzt noch nicht nachweisen; dagegen ist es gar keinem Zweifel unterworfen, dass viele jener Eroberungszüge der ägyptischen Könige weit über das nördliche Mesopotamien hinausgingen Sollte man daher einst vielleicht in dem Cultus und der Götterlehre der Harrânier ägyptische Elemente finden, so können dieselben aus der Zeit jener Occupation Mesopotamiens durch die Aegypter herrühren und man ist wenigstens nicht genöthigt, sie aus der spätern Verbreitung des ägyptischen Cultus herzuleiten, die um den Beginn der christlichen Zeitrechnung statt fand.

Nach der Verdrängung der ägyptischen Macht aus Mesopotamien und Vorderasien mag Harrân eine Zeit lang unabhängig gewesen sein, aber am Ende des 10. oder am Anfange des 9. Jahrhunderts v. Chr. wurde Harrân von dem assyrischen Staate verschlungen, dem es wahrscheinlich bis zur Zerstörung des assyrischen Reiches unterthan blieb. Der assyrische König San'herîb nämlich erwähnt in seiner Botschaft an Chizqijahû, König von Juda, der Eroberung Harrâns durch seine Vorfahren, ohne aber näher anzugeben, welcher derselben die Eroberung gemacht hatte. Aber auf den von Layard aufgefundenen Monolithen des Nord-

1) L. c.; vgl. Bunsen l. c. I. p. 479 f. u. Birch l. c. p. 161 f., wo viele vorderasiatische Gottheiten namhaft gemacht sind, die seit der 18. Dynastie in Aegypten eingeführt wurden.

2) S. Nineveh and Babyl. I. p. 280 ff.

3) L. c. p. 8, Nr. 15 u. bei Gumpach p. 9; vgl. Rawlinson, on the Inscription of Ass. etc. in Jurn. of the Royal As. Soc. London 1850. vol. XII. 2. p. 431.

4) Vgl. jedoch Movers, Phön. I. p. 628 f., welcher glaubt, dass Neith nur eine andere Form von Anaïtis ist; demnach wäre also die Göttin Neith nicht ägyptischen Ursprungs.

west-Palastes, welcher die Annalen des assyrischen Königs Sardanapal I. (nach Rawlinson) oder Assaracbal (nach Hincks) enthält[1], eines Königs, der in der eben angegebenen Zeit regiert hat, ist angeblich die Eroberung Harrâns erwähnt[2]. Dass auch diese assyrische Occupation einen bedeutenden Einfluss auf den Cultus jener Stadt ausgeübt hat, unterliegt keinem Zweifel. Die Assyrer standen in Betreff der Ausübung religiöser Toleranz in einem schroffen Gegensatze zu vielen andern Völkern des Alterthums; denn es lässt sich historisch nachweisen, dass die Assyrier auf die Gottheiten der eroberten Länder mit Geringschätzung und Verachtung herabblickten und dass sie in den unterjochten Provinzen, sei es aus Politik oder aus religiösem Fanatismus, ihre eigenen Götter einführten, denen sie daselbst Altäre errichteten und Tempel erbauten. In den Inschriften des Obelisken, welcher die Regierungsgeschichte des Königs Divanubara, des Sohnes von Sardanapal I. enthält, erzählt der assyrische König sehr oft, wie er in verschiedenen eroberten Ländern seinem grossen Assarac und seinen andern Göttern Altäre errichtet, Tempel erbaut, Priestercollegien eingesetzt und der einheimischen unterjochten Bevölkerung seinen Cultus aufgedrungen habe[3]. Dieser Characterzug der assyrischen Herrscher, der sich aus Rawlinsons Entzifferung der Inschrift des Obelisken herausstellt, wird auch durch biblische Andeutungen bestätigt. So sagt z. B. Rabschaqeh, der Feldherr des San'herîb zu den Israeliten: ... «höret nicht auf Chizqijahû, wenn er euch beredet, sprechend: Gott wird uns retten! Haben denn die Götter der Völker, ein jeder Gott sein Land aus der Hand des Königs von Aschschûr gerettet? Wo sind die Götter von Chamat und Arpad, wo die Götter von Sefarvajim?» u. s. w. «Wer ist unter allen Göt-

1) S. Layard Nineveh and Babylon II. p. 332.

2) S. Rawlinson, Outline etc. p. 11 f., Gumpach l. c. p. 13 f. 155 u. 177. Anmk. *x*.; vgl. den oben Anmk. 3, p. 336 citirten Aufsatz von Rawlinson p. 445. — Vgl. auch Chesney l. c. I. p. 114, wo ein in Basalt ausgehauener unvollendeter Löwe, der sich 8 Mills südlich von Serûg auf dem Aulon-Thâg befindet, abgebildet ist. Die Arbeit ist assyrisch.

3) Vgl. Rawlinson ebendaselbst p. 428. 432. 434–437. 440–444 u. 466.

tern der Länder, der sein Land von meiner Hand gerettet hätte, dass Jehovah Jerusalem von meiner Hand retten sollte?»[1] Auf eine ähnliche verächtliche Weise spricht er sich bei einer andern Gelegenheit über die Nationalgötter von Gôzen, Charan, Ressef u. s. w. aus[2], und eben so frech und übermüthig lässt der Prophet Jesaias den Assyrer sich über die Gottheiten der eroberten Länder äussern, die er «nichtige Götzen» nennt[3]. In allen diesen Reden offenbart sich eine völlige Verachtung der Götter des besiegten Feindes, ganz im Gegensatze zu der bis zur Aengstlichkeit getriebenen Scheu der Griechen und Römer vor den Göttern der Feinde, die zu beleidigen sie sich sehr in Acht nahmen und die sie sogar für sich zu gewinnen suchten[4]. Es kann daher fast gar nicht zweifelhaft sein, dass auch während dieser assyrischen Occupation Harrâns daselbst der Cultus assyrischer Gottheiten eingeführt wurde. Aus diesem Grunde darf man auch nicht voraussetzen, dass alle Gottheiten der syrisch sprechenden Harrânier durchaus semitischen Ursprungs gewesen und dass ihre Namen ausschliesslich vermittelst der semitischen Idiome zu erklären seien; denn war auch die damalige Bevölkerung Assyriens keine rein iranische, so war jedenfalls das iranische Element daselbst, namentlich in öffentlichen Angelegenheiten und im Cultus des Hofes, überwiegend und vorherrschend. Demnach halten wir es für eine vergebliche Mühe, alle Namen der harrânischen Gottheiten aus den semitischen Sprachen ableiten zu wollen. Es könnte auch sein, dass die Assyrer nach Harrân eben so gut fremde Colonisten geführt hätten, wie sie solche auch in andere, von ihnen eroberte Länder führten. Mit den fremden Colonisten wanderten aber auch immer fremde Gottheiten ein, deren Culte bald für sich bestanden, bald mit den einheimischen verschmolzen.

Wie lange Harrân in der Gewalt der Assyrer blieb, ist bis jetzt unbekannt. Nach der Obeliskeninschrift hat der assyrische

1) S. II. König 18, 32–36., Jesaias 36, 18–20. u. II. Paralip. 32, 13–17.

2) S. II. Kön. 19, 12 u. Jes. 37, 12.

3) Jesaias 10, 10 f.

4) Vgl. unten Bd. II. p. 241 f.

König Divanubara im 31. Jahre seiner Regierung einen seiner Feldherren mit einer Armée ausgesandt, welche viele Städte und Länder eroberte und von vielen Ländern und Städten, zu denen auch Harrân gezählt wird, Tribut erhob. Dieses setzt aber keinen Abfall Harrâns voraus; denn es ist nur von Erhebung des Tributs und von keiner Eroberung desselben die Rede. Wahrscheinlich blieb Harrân bis zur Zeit der Zerstörung des assyrischen Reiches, am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. den Assyrern unterthan. Ob es dann in die Hände der Chaldäer überging, lässt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten; aber wahrscheinlich war dies der Fall, denn das chaldäische Reich hat sich sicher über ganz Mesopotamien ausgedehnt, da es im Westen bis zum mittelländischen Meere reichte. Aus dieser Zeit ist ein wichtiges, Harrân betreffendes Datum auf uns gekommen, welches die hohe Bedeutung dieser Stadt im Alterthum ans Licht stellt.

Wir haben oben bemerkt, dass schon in der Patriarchenzeit die grosse Landstrasse von Centralasien nach Syrien und nach den Küstenländern des mittelländischen Meeres über Harrân führte, und dass in jener Stadt schon damals ein Zusammenfluss von fremden Kaufleuten war. Der Prophet Ezechiel zählt auch Harrân unter den Städten auf, welche mit Tyrus Handel trieben. Als die Gegenstände des Handels werden genannt: Prachtgewänder, Purpurkleider, Stickereien und andere Damastgewebe[1]. Michaelis glaubt[2], dass mit dieser Stadt Charan des Ezechiel die Stadt Karna am persischen Meerbusen gemeint sei; aber Rosenmüller[3], Gesenius[4], Movers[5], Tuch[6] und Andere haben sich dafür ausgesprochen, dass hier nur die Stadt Harrân

1) S. Ezechiel 27, 22 f.

2) Vgl. Michaelis zu der in der vorigen Anmk. angeführten Stelle.

3) Bibl. Alterthumsk. I. Theil I, 2. p. 149 u. Not. 41, p. 161, vgl. dessen Scholien zu der angeführten Stelle aus Ezech.

4) S. dessen Thesaurus s. v. חרן, p. 528.

5) S. dessen Art. Phön. in Ersch u. Grubers allgem. Encycl. der Wiss. Sec. III. Theil 24, Leipz. 1848. p. 356. u. vgl. Phön. II, 2, p. 161 ff.

6) In seinem Commentar zur Genesis p. 283, vgl. Winer, bibl. Realwörterb. s. v. Haran.

im nördlichen Mesopotamien zu verstehen sei. Zum richtigen Verständniss dieser Stelle wollen wir hier die anderweitig uns bekannten Nachrichten über den Handel Harrâns anführen und daran einige Bemerkungen knüpfen, aus denen es gleichfalls hervorgehen wird, dass bei Ezechiel nur von der mesopotamischen Stadt die Rede ist. Der König Juba sagt nämlich bei Plinius[1] in seinem Werke über Arabien und dessen angränzenden Länder[2], von den Bewohnern des südlichen Arabiens: «Petunt igitur in Elymaeos arborem bratum . . . Nascitur ultra Pasitigrin in finibus oppidi Sittacae, in monte Zagro. Petunt et in Carmanos arborem strobum ad suffitus . . . *His commerciis Carrhas oppidum aperuere, quod est illis nundinarium.* Inde Gabbam omnes petere solebant, dierum XX. itinere, et Palaestinam Syriam: postea Characem peti coeptum ac regna Parthorum ex ea causa». So weit Juba, und Plinius fügt noch hinzu: «Mihi ad Persas etiam prius ista portasse, quam in Syriam aut Aegyptum, videntur, Herodoto teste, qui tradit singula millia talentum thuris annua pensitasse Arabas regibus Persarum»[3]. Es ist allerdings nicht angegeben, welches Harrân, ob das mesopotamische oder die arabische Stadt am persischen Meerbusen hier gemeint sei. Es dürfte aber wahrscheinlicher vom mesopotamischen Harrân die Rede sein und zwar aus folgenden Gründen. Die Stadt am persischen Meerbusen wird bei griechischen und römischen Schriftstellern niemals Carrhae, sondern Carna, Carana und Carnus genannt[4]. Allerdings war auch diese Stadt nach Plinius[5] ein Handelsemporium, wohin die südlichen Araber ihre wohlriechenden Waaren brachten; aber Plinius nennt an eben dieser Stelle diese Stadt Carnus, während er an der oben angeführten Stelle Carrhae schreibt; dann, weil die grosse Handelsstrasse wirklich durch

1) XII. 39 f.

2) Vgl. Fragm. hist. Graec. II. p. 467 f.

3) Vgl. Herodot III. 97.

4) S. Strabo XVI. p. 768 u. vgl. Forbiger, Handbuch der alten Geographie, Leipz. 1844. Bd. II. p. 750.

5) VI. 32. (28.)

das mesopotamische Gebiet führte: «Die Hamatstrasse, bemerkt Movers[1], welche von Phönizien her in Thapsacus ausläuft, war nur die Fortsetzung der grossen Seestrassen, welche, von Indien, Africa und dem südlichen Arabien her kommend, in den persischen Meerbusen und weiter in den Euphrat münden, vermittelst dessen sie bei Thapsacus sich der Hamatstrasse anschliessen. Auf diesem Wege wurden in Alexanders des Grossen Zeit die Waaren Indiens, Aethiopiens und Arabiens aus dem persischen Meerbusen bis nach Thapsacus gebracht». Die Handelsstrasse vom untern Euphrat und Tigris nach Thapsacus ging aber über Harrân. Ammianus Marcellinus nennt nämlich[2] Harrân «antiquum oppidum» und bemerkt: «unde duae ducentes Persidem viae regiae destinguuntur, laeva per Adiabenam et Tigridem, dextera per Assyrios et Euphratem». Von diesen beiden in Harrân sich theilenden Strassen spricht auch ein aus Carrhae stammender Historiker, Magnus Carrhenus, ein Zeitgenosse und Begleiter des Kaisers Julian[3], bei Malalas[4], und ebenso der Geschichtschreiber Zosimus[5]. Dass diese Strasse eine Handelsstrasse und dass die Gegend um Harrân gewissermaassen der Centralpunkt war, wo die Kaufleute des Ostens, des Südens, des Westens und wohl auch des Nordens zusammenkamen, um ihre Waaren gegenseitig auszutauschen, beweist eine andere Stelle des Ammianus Marcellinus[6], wo es heisst: «Batne — das Serûg der Syrer und Araber, einige Meilen westlich von Harrân[7] — municipium in Anthemusia conditum Macedonum manu priscorum, ab Euphrate flumine brevi spatio disparatur; refertum mercatoribus opulentis: *ubi annua sollemnitate,*

1) Phöniz. II. 2, p. 165.

2) XXIII, 3, 1.

3) Vgl. über diesen Historiker Fragm. hist. Graec. IV. p. 4.

4) Chron. ed. Bonn. XIII. p. 329: Ἀπὸ δὲ Ἱεραπόλεως ἐξελθὼν (der Kaiser Julian nämlich) ἦλθεν ἐν Κάραις τῇ πόλει· κἀκεῖθεν εὗρε δύο ὁδούς, μίαν ἀπάγουσαν εἰς τὴν Νίσιβιν πόλιν, . . . καὶ ἄλλην ἐπὶ τὸ Ῥωμαϊκὸν κάστρον τὸ λεγόμενον Κιρκήσιον κ. τ. λ.

5) III. 12.

6) XIV. 3, 3.

7) Vgl. oben p. 304 u. ib. die Anmkn. 2. 3. u. 4.

prope Septembris initium mensis, ad nundinas magna promiscuae fortunae convenit multitudo, ad commercanda, quae Indi mittunt et Seres, aliaque plurima vehi terra marique consueta». Wir sind also berechtigt daraus zu folgern, dass diese Strassen, welche durch Harrân führten, vorzugsweise Handelsstrassen waren und haben nun die Stellung anschaulich zu machen, welche Harrân in dem Handelsverkehr der alten Welt eingenommen hat.

Schon vor mehr als 2000 Jahren vor Christus führte die Strasse, auf welcher die aus dem Osten nach dem Westen wandernden Stämme zogen, über Harrân. Schon damals war es so bedeutend, dass Fremde dahin ihre Sclaven und wahrscheinlich auch andere Waaren zu Markte brachten. Aus diesem Verkehr kann man, wie oben bemerkt wurde[1], mit Bestimmtheit auf die Existenz eines uralten und hochverehrten Heiligthums daselbst schliessen, zu dem man aus weiter Ferne wallfahrtete und das also die erste Veranlassung zu einem regen Handelsverkehr wurde. Harrân war also schon damals in doppelter Beziehung wichtig: es bildete einen Mittelpunkt auf der Verkehrstrasse von Osten nach Westen und war selbst ein wichtiger Handelsort. Nehmen wir mit Movers an, dass Nisibis eine schon in der Urzeit von den Phöniciern gegründete Colonie sei[2], so finden wir auch darin eine Bestätigung, dass die Handelsstrasse schon sehr frühzeitig über Harrân führte. Viele Jahrhunderte später sehen wir Harrân mit solchen Waaren Handel treiben, die auf mittelbaren oder unmittelbaren Verkehr mit Indien und vielleicht auch mit China hindeuten; frühzeitig waren die feinen Gewebe Indiens hochberühmt, wie viele Stellen in den indischen Epopöen beweisen, und die von Ezechiel erwähnten Prachtgewänder und andere kostbare Stoffe, mit denen Harrân und die benachbarten Länder Handel trieben, waren sicher ganz oder zum Theil aus Seide und kamen nur aus China. Die oben angeführte Stelle aus Ammian, wo es ausdrücklich heisst, dass Inder und Serer ihre Waaren auf den Markt in Batne schickten, spricht zu Gunsten

1) S. oben p. 314 f.

2) S. Movers, Phön. II. 2, p. 162 f. u. dessen Art. Phön. l. c.

unserer Vermuthung, dass die von Ezechiel erwähnten Waaren aus Indien und China nach Harrân gelangten. Auf eine alte Verbindung Harrâns mit Indien zeigt auch eine Localmythe dieser Stadt. Das sogenannte «Götzenbild des Wassers», berichtet en-Nedîm nach einem ungenannten Autor[1], das in Harrân verehrt wurde, sei nach Indien geflohen; darauf seien die Harrânier ihm nachgezogen und hätten es flehentlich gebeten, zu ihnen zurückzukehren. Jenes Götzenbild habe ihnen aber darauf erwiedert, dass es nicht nach Harrân zurückkehren, dass es aber nach Kâdâ — einem Tempel, der östlich in der Nähe dieser Stadt liegt — kommen werde. «Die Harrânier, fügt en-Nedîm oder sein Gewährsmann hinzu, ziehen daher noch jetzt (d. h. zur Zeit des Islâm), immer den 20. des Monats Nisân, Männer und Frauen zusammen (nach dem Tempel Kâdâ), indem sie das Herannahen des Götzenbildes des Wassers und seine Ankunft bei ihnen erwarten». Auch nach dem Berichte des Abû-Sa'îd bei en-Nedîm[2] feierten die Harrânier an dem angegebenen Tage ein grosses Fest mit vielen Opfern in eben dem Tempel Kâdâ. Wie diese Mythe aufzufassen und zu deuten ist, wollen wir für jetzt dahingestellt sein lassen; jedenfalls aber weist sie auf eine starke Verbindung zwischen Harrân und Indien hin.

Bekanntlich bleiben im Orient die Handels- und Caravanenstrassen in der Regel dieselben und grosse politische Umwälzungen haben nur momentan den Verkehr auf ihnen gestört, so dass die Reisenden und Kaufleute, so bald der Sturm vorüber war, dieselbe Strasse, auf welcher ihre Urahnen gereist waren, zu befahren fortfuhren. Dies sehen wir besonders bei Harrân, das, wie sich noch ergeben wird, auch späterhin mehr oder minder Mittelpunkt des Handels der verschiedensten Länder war. Einstweilen bemerken wir, dass Alexander der Macedonier mit seiner Armee bei Thapsacus über den Euphrat ging und von hier aus den Weg nach Nisibis einschlug; er marschirte also offenbar über Harrân, wo er auch, wie gleichfalls nachgewiesen werden soll, macedonische Colonisten

1) S. unten Bd. II. p. 40 u. vgl. ib. 303.
2) L. c. p. 24.

ansiedelte. Da nun Alexander bei seinen Colonialanlagen auch die Handelsverbindungen im Auge hatte, wie es Droysen sehr wahrscheinlich gemacht hat[1], so muss er wohl die Wichtigkeit Harrâns in dieser Beziehung erkannt haben, so dass er sich beeilte, daselbst eine ziemlich bedeutende Anzahl von Colonisten anzusiedeln[2]. Von dem armenischen König Tigranus dem Grossen berichtet Plutarch, dass er Zeltaraber nach einer andern Gegend, wie es scheint nach Osrhoëne, also in der Nähe von Harrân, übersiedelt hätte, um sich ihrer zu Handelszwecken, wahrscheinlich zum Transport der Waaren, zu bedienen[3]. Die Provinz Osrhoëne scheint also auch damals ein wichtiger Verbindungspunkt für den Handel geblieben zu sein. Nach der oben angeführten Nachricht des Königs Juba sehen wir die südlichen Araber ihre Waaren nach Harrân bringen, wo sie ihren Markt hatten und wo sie ihre Producte gegen die ihnen fehlenden Waaren, die man dorthin aus den obern Gegenden Asiens zum Markt brachte, austauschten.

Wiederum einige Jahrhunderte später sehen wir, dass die Handelsstrasse, welche den Westen mit dem Osten verband, über Harrân ging. Nach einer von Petrus Patricius aufbewahrten Nachricht[4], gehörte es nämlich zu den Friedensbedingungen zwischen Diocletian und dem Perserkönig, dass der Tigris die Gränze zwischen den beiden Reichen bilden und dass Nisibis ein *τόπος τῶν συναλλαγμάτων* sein sollte. Die Strasse nach Nisibis musste aber von Thapsacus aus über Harrân führen. Zur Zeit des Kaisers Julian theilten sich die grossen Handelsstrassen nach Südosten und Nordosten in Harrân, wie wir gleichfalls aus der oben nach Ammian und Andern angeführten Nachricht ersehen. Am Ende

1) S. Droysen, Hellenismus, II. p. 647 f.

2) S. dieses Capitel weiter unten.

3) S. Plutarch. Lucull. 21, 5: Ἐκίνησε δ' ἐξ ἠθῶν καὶ Ἄραβας τοὺς Σκηνίτας μεταγαγὼν καὶ πλησίον ἵδρυσας, ὅπως χρῷτο δι' ἐκείνων ταῖς ἐμπορίαις; vgl. ib. 25, 8. u. 29, 8, aus welchen Stellen hervorzugehen scheint, dass er sie in Osrhoëne angesiedelt hat.

4) S. Petri Patric. excerpta ed. Bonn. I. p. 135.

des 4. Jahrhunderts p. Chr. befahlen die Kaiser Theodosius und Honorius[1]: «Nullus igitur posthac imperio nostro subiectus, ultra Nisibin, Callinicum, et Artaxatam emendi seu vendendi specie causa proficisci audeat: nec praeter memoratas civitates cum Persa merces existimet commutandas». Hier bildete wiederum Harrân die Strasse zum Hauptverkehr zwischen den beiden grössten Reichen der damaligen Welt. Dass aber gerade jene drei Städte zum Verkehr mit dem Osten bestimmt wurden, lässt erkennen, dass in jener Gegend von jeher der wichtigste und bedeutendste Handel mit den Ländern des Ostens getrieben wurde.

Die oben ausgesprochene Vermuthung, dass ein uralter Cultus in Harrân und dessen Umgebung die ursprüngliche Veranlassung zu dem daselbst zu hoher Blüthe gelangten Handelsverkehr war, wird durch die oben mitgetheilte Nachricht des Ammian, wie es uns scheint, zum Theil bestätigt. Nach dieser Nachricht nämlich hat jener grosse Jahrmarkt in Batne an einem jährlich wiederkehrenden Feste, «*annua solemnitate, prope Septembris initium mensis*» stattgefunden. Ein grosses Jahresfest, zu dessen Feier Viele aus weiter Ferne wallfahrteten, scheint also die erste Veranlassung zu jenem Jahrmarkte gewesen zu sein, der Anfangs wahrscheinlich blos von Bewohnern der nächsten Umgebung besucht wurde, dessen Ruf aber dann bis nach den fernsten Gegenden des Ostens sich verbreitete. Dieses gegen den Anfang des Monats September gefeierte grosse Fest wurde aber nicht blos in Batne, sondern auch in Harrân und wahrscheinlich auch in den andern grössern Städten des nördlichen Mesopotamien gefeiert. Nach dem Berichte des Abû-Sa'îd nämlich bei en-Nedîm[2] feierten die Harrânier am 3. des Monats Ilûl (September) ein, wie es scheint, uraltes Fest mit ganz absonderlichen alterthümlichen Ceremonien und zwar zu Ehren des uralten Gottes Schemâl, — einer Gottheit, die sonst fast nur in den Mysterien der Harrânier gefeiert wurde und sicher zu den ältesten und eigenthümlichsten Gottheiten des Landes gehört[3].

1) Cod. Justin. IV. 63, 4. 2) S. unten Bd. II. p. 29 f., §. 6. 3) S. unten l. c. p. 217 ff.

Wallfahrten nach den Orten, wo berühmte Gottheiten verehrt wurden, oder wo ein berühmtes Fest gefeiert wurde, wohin auch viel Volk aus verschiedenen Gegenden und Ländern zusammenströmte, waren auch im Orient eine gewöhnliche Erscheinung; denn schon der Prophet Jeremias sagt[1] von dem in Babylon verehrten Bel, dass, beim Untergange Babylons, keine Völker mehr zu ihm strömen werden, und auch der Verfasser der Schrift *de Dea Syria* spricht[2] von viel Volk, das zum grossen Frühlingsfeste in Hierapolis aus Syrien und allen umliegenden Landschaften zusammenzukommen pflegte.

Nach der Zerstörung des grossen chaldäischen Reiches durch die Perser gerieth aller Wahrscheinlichkeit nach auch das nördliche Mesopotamien in die Hände derselben; denn sogar die noch nördlicher liegenden Provinzen sind von den Persern unterjocht worden. Die Frage, ob und wie die Religion der damaligen Perser auf das nördliche Mesopotamien influirt hat, ist schwer zu beantworten, und zwar weil wir die Religionsform der eigentlichen Perser jener Zeit fast gar nicht kennen. Man muss sich wohl hüten die im Norden des alten persischen Reiches herrschende Religion mit der im Süden, d. h. im eigentlichen Persien, zu identificiren. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass in Bactrien und wohl auch in Medien die Religion des Reformators Zoroaster schon lange vor Cyrus herrschend war; es ist aber durchaus nicht erwiesen, dass diese reformirte iranische Religion auch die der alten Perser war. Ja wir wagen es sogar, triftiger Gründe wegen[3], zu behaupten, dass die alten Perser keine Anhänger der Religion Zoroasters waren, sondern, dass diese Religion erst bei der Thronbesteigung der Sasaniden zur Staatsreligion des neupersischen Reiches erhoben wurde.

Eine andere Frage ist die, ob die alten Perser gegenüber den Bekennern anderer Religionen tolerant waren? Folgendes scheint

1) 51, 44.

2) §. 49; vgl. unten Bd. II. p. 182.

3) Zu dieser Ansicht habe ich mich schon i. J. 1849 bekannt und habe bis jetzt keine Veranlassung gefunden, sie aufzugeben.

uns zu der Annahme zu berechtigen, dass sie dies wohl waren: Cyrus schickt die Israeliten nach Palästina zurück, giebt ihnen die kostbaren, von Nebûkadnessar aus Jerusalem nach Babylon geschleppten goldenen und silbernen Tempelgeräthe zurück, erlaubt ihnen den Tempel zu Jerusalem wiederherzustellen und legt in seinem bei dieser Gelegenheit erlassenen Rescript, dessen Authenticität nicht bezweifelt werden kann, eine Gesinnung an den Tag, aus der man mit Sicherheit ersehen kann, dass in seinem Reiche das Princip der Toleranz Geltung hatte[1]. Der König Darius des Buches 'Ezrâ erneuert diese Erlaubniss und lässt sogar auf Staatskosten dem Gott Israels «nach Anordnung der Priester zu Jerusalem» tägliche Opfer darbringen, damit jene «für das Leben des Königs und seiner Söhne beten möchten»[2]. Aus dem Schreiben des Königs Artachschastâ an 'Ezrâ ersehen wir, dass dieser König und seine sieben Räthe Geschenke an Gold und Silber in den Tempel schickten und dass Ersterer den Schatzmeistern jenseits des Flusses befahl, auf 'Ezrâs Verlangen schleunigst bis auf hundert Kikkar Silber, hundert Kor Waizen u. s. w. zu geben. «Alles, was der Gott des Himmels befiehlt, heisst es in jenem Schreiben ferner, soll pünktlich für das Haus desselben geschehen, auf dass kein Zorn komme über das Reich des Königs und über dessen Söhne». Ja dieser König wirft sich sogar zum Beschützer der israelitischen Religion auf und befiehlt, dass über jeden Israeliten, welcher das Gesetz Gottes und das Gesetz des Königs nicht ausübt, unverzüglich Gericht gehalten werden soll u. s. w.[3]. Auch Nehemias erhielt vom Könige Artachschastâ ein Schreiben an den Aufseher des königlichen Parks, dass dieser ihm Holz zur Bedeckung des Tempels geben möchte[4]. In dieser ganzen Handlungsweise spricht sich einem fremden Cultus gegenüber ein Geist der Duldung aus, der in hohem Grade beachtungswerth ist. Allerdings wird man sagen, dass der jüdische Mono-

1) 'Ezrâ 1, 1 ff. Paralip. II. 36, 22 f.; vgl. 'Ezrâ 6, 3 ff.
2) 'Ezrâ 6, 8 ff.
3) Ib. 7, 11 ff.
4) Ne'hem. 2, 8 f.

theismus den persischen Königen imponirt haben könnte; aber es müsste dann erst bewiesen werden, dass die religiösen Anschauungen der Perser der Art waren, dass der Monotheismus ihnen überhaupt imponiren konnte. Dies ist aber keineswegs erwiesen. Uebrigens scheinen die Perser auch die Religion der ihnen unterworfenen Griechen in Klein-Asien durchaus nicht angetastet zu haben; denn wäre das Gegentheil der Fall, so würden dies die damaligen griechischen Schriftsteller keineswegs mit Stillschweigen übergangen haben. Das Benehmen des Cambyses in Aegypten und das des Xerxes in Hellas kann nicht als Gegenbeweis angeführt werden; denn Ersterer war ein wahnsinniger Wütherich, den noch obendrein das Widerliche und Fratzenhafte im ägyptischen Cultus empörte, und Letzterer war ein erzürnter Feind, der die griechischen Tempel in Hellas aus Rache und nicht aus Fanatismus zerstörte.

Demnach kann man sicher annehmen, dass der Cultus in Harrân von Seiten der Perser keine gewaltsamen Störungen erlitten hat. Möglich ist es dagegen, dass die Harrânier Manches aus dem persischen Cultus freiwillig angenommen haben. So berichtet uns z. B. Berosus[1], dass Artaxerxes, der Sohn des Darius und der Vater des Ochus, ein Bild der Anaïtis in Babylon, Susa und Ecbatana aufstellte, *Πέρσαις καὶ Βάκτροις*, fügt Berosus hinzu, *καὶ Δαμασκῷ καὶ Σάρδεσιν ὑπέδειξε σέβειν*. Es ist daher wohl möglich, dass auch die Harrânier, dem Beispiel des grossen Königs folgend, manche neue persische Gottheit in ihren Götterkreis aufgenommen haben, was aber schwer nachzuweisen ist, da wir, wie bemerkt, die Religionsform der Perser wenig kennen. Elemente des sogenannten Parsismus hingegen finden sich in der Religion der Harrânier durchaus nicht.

Bisher kamen die Harrânier mit Völkern in Berührung, welche zwar auf sie einen mehr oder minder grossen Einfluss ausgeübt, jedoch durchaus nicht ihr eigenthümliches Wesen verwischt haben; jetzt aber sind wir bei jener Epoche angelangt, während

1) Ap. Clem. Alexand. Protrept. I. 5, p. 19. ed. Sylb.

welcher sie mit den Griechen in Berührung kamen, die in Harrân eine in vieler Beziehung vollständige Umwälzung hervorbrachten. Durch die griechische Invasion in Asien unter Alexander dem Grossen wurden die Verhältnisse dieses Ländergebiets so umgestaltet, dass dessen Bewohner ein ganz neues Leben begannen. Alexander selbst und seine Nachfolger gründeten eine Unzahl neuer Städte, die sie mit Griechen bevölkerten, erweiterten viele alte Städte, wo sie griechische Colonisten ansiedelten, so dass grichische Sprache und Sitte, griechische Literatur und griechische Ideen, griechische Gottheiten und griechische Culte bis nach dem fernsten Osten verbreitet und einheimisch wurden und die Spuren davon bis jetzt noch nicht ganz verwischt sind[1]. Der Einfluss war aber nicht einseitig, sondern gegenseitig. Die Griechen traten mehr und mehr aus ihren local und national beschränkten, fast möchte man sagen, kleinstädtischen Anschauungen heraus und lernten in Asien eine neue Welt und eine für sie neue Cultur kennen. Die stabilen Orientalen dagegen wurden durch die Beweglichkeit, Rührigkeit und Intelligenz der Griechen zu einem neuen Leben angeregt. In der Regel schlossen sich die neuen Gründungen an schon bestehende Ortschaften an. Die Eingebornen kamen also mit den neu angesiedelten Griechen in ununterbrochene Berührung; die erstern lernten die Sprache der letztern und wurden nach und nach mit deren Anschauungsweise und Literatur vertraut. Der Hellenismus machte sogar selbst bei den Juden in Palästina, bei denen der monotheistische Mosaismus ein undurchdringlicher Damm gegen das polytheistische Griechenthum hätte sein sollen, solche Fortschritte, dass sich in Jerusalem unmittelbar vor der Maccabäerzeit eine sehr starke hellenistisch gesinnte Partei bildete, welche die Oberhand gewann und erst durch die maccabäische Reaction in den Hintergrund gedrängt wurde. Ja selbst am Ende der Maccabäerzeit hatte der Hellenismus wiederum solche der jüdischen Orthodoxie verderbliche Fortschritte gemacht, dass die alten Rabbinen sich veranlasst gefunden ha-

1) Vgl. Droysen l. c. II. p. 25 ff.

ben, das Studium der griechischen Wissenschaft streng zu verbieten[1].

War dieser Einfluss in Asien überhaupt sehr gross, so war er es in einem noch weit höheren Grade in den Ländern diesseits des Tigris. «Die Länder diesseits des Tigris, bemerkt Droysen[2], von Völkerschaften bewohnt, deren Sprache von gleichem Stamm, deren Religionen in wesentlichen Anschauungen einander ähnlich, deren alte Cultur zur Aufnahme hellenischer Weise geeigneter war als der Osten, fügten sich offenbar schnell und bequem der Weise einer neuen Zeit. Eine ungemein grosse Zahl neuer Städte wurde in Syrien, in Mesopotamien, bis zum erythräischen Meere begründet; das städtische Leben gewann das entschiedenste Uebergewicht über die bisherige Art jener Völkerschaften; die griechische Sprache, gefördert durch die neu erwachte und vervielfachte Betriebsamkeit der Städte, dringt von diesen Mittelpunkten, diesen Krystallisationspunkten aus weit und weiter auch auf das flache Land hinaus; zum Theil schwindet die einheimische Sprache ganz, oder sie erhält sich doch nur als die der Unbildung neben der hellenistischen .... Ueberall in Syrien und Mesopotamien begegnet man makedonischen Namen; die Landschaften, die Berge und Flüsse werden nach der Heimath benannt; das Land ist wie ein asiatisches Makedonien, es ist das Hauptland der Seleucidenmacht». War aber auch die Gräcisirung der genannten Länder gross, so scheint uns dennoch die Ansicht Droysens[3], dass «die heimathliche Sprache in den Städten überwunden und wenigstens in den zahlreich colonisirten Landschaften auf das flache Land zurückgedrängt» wurde, durchaus nicht mit der historischen Wirklichkeit übereinzustimmen; denn wäre dies der Fall gewesen, so hätte die syrische Sprache unmöglich die hohe Blüthe und Ausbildung erlangen können, die sie etwa vom 2. bis zum 9. Jahrhundert p. Chr. erreicht hat. Allerdings könnte man sagen, dass diese Blüthe der syrischen Sprache in der angegebenen Pe-

1) Talmûd Tract. Babâ Kamâ et passim.
2) L. c. II. p. 57 f.
3) L. c. p. 32.

riode eine Folge der christlichen Reaction gegen den heidnischen Hellenismus war; aber es gab selbst im nördlichen Mesopotamien, wo die griechische Colonisation vielleicht am stärksten war und wo Landschaften die griechischen Namen Mygdonia und Anthemusia führten[1], syrische Schriftsteller, die gar kein griechisch verstanden haben, wie z. B. der bekannte syrische Kirchenvater Ephraem Syrus, der sogar der Sohn eines heidnischen Priesters in Nisibis war und dennoch kein griechisch verstand[2]. Diese Stadt war aber eine ächt griechische, führte den Namen Ἀντιόχεια Μυγδονική[3] und nach Plutarch[4] lebten daselbst Nachkommen vom ächten Geschlechte der Spartaner. Aus dieser Stadt stammen auch zwei griechische Schriftsteller, nämlich der Stoiker Apollophanes Nisibenus und der Historiker Pharnuchus[5], und dennoch verstand ein in dieser Stadt geborner Sohn eines Heiden die griechische Sprache nicht. Als Erovant, König von Armenien, das nördliche Mesopotamien zur Zeit des Vespasianus an die Römer abtrat, legten dieselben, nach Moses von Chorene[6], in Edessa zwei Schulen an, nämlich eine «für die Landessprache», das Syrische, und die andere für das Griechische. Man sieht also, dass die Römer diese beiden Sprachen für gleichberechtigt hielten und dass Moses von Chorene die syrische Sprache als die eigentliche Landessprache betrachtet. In eben dieser Stadt dichtete Harmonius, der Sohn des Bardesanes, etwa in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhundert p. Chr.[7], Lieder in syrischer Sprache, in denen die ketzerischen Ansichten seines Vaters in schönen Worten entwickelt waren. Diese Lieder, durch welche er auf die Masse des Volkes wirken wollte, wurden in der That bis zu der Zeit, wo Ephraem Syrus gegen sie Gegenlieder dichtete, all-

1) S. weiter unten p. 357 f.

2) S. Assem. bibl. orient. I. p. 25 f. u. p. 48.

3) S. Droysen l. c. p. 708 u. vgl. weiter unten p. 338.

4) De sera num. vind. c. 21. vgl. Droysen l. c.

5) S. Stephan. Byz. s. v. Ἀντιόχεια u. vgl. Fragm. hist. Graec. IV. p. 474.

6) Hist. Arm. II. 38. ed. Vaillant de Florival (II. 35. ed. Whist).

7) Vgl. Assem. l. c. p. 389 f. Anmk. 5.

gemein verbreitet und gesungen [1]. Die Königin Zenobia in Palmyra, wo viele Griechen lebten, dictirte ihren Brief an den Kaiser Aurelian in syrischer Sprache, den ihr Secretär Nicomachus ins Griechische übertrug [2]. Aus Phönicien und Syrien haben sich eine Unzahl von Münzen mit einheimischen Legenden erhalten. In den *Actis conciliorum* und bei Assemanni kommen sehr viele Namen von syrischen Geistlichen vor, die bald ächt griechisch, bald ächt syrisch lauten [3]. Aus diesem Allem sieht man deutlich, dass das syrische Element durchaus nicht ganz und gar zurückgedrängt wurde, wie es Droysen und viele Andere glauben. Selbst die griechischen Namen vieler Städte, Flüsse und Berge beweisen nicht, dass das griechische Wesen völlig überhand genommen hat und dass das einheimische zurückgedrängt wurde; denn nach der ausdrücklichen Aussage des Ammianus Marcellinus [4] bestanden die einheimischen Namen neben den griechischen, und wir wissen in der That auch aus Assemani, dass sie noch ein Jahrtausend nach Alexander, dem Makedonier, bestanden haben, während die griechischen Namen mit der Zeit zum Theil in Vergessenheit geriethen. Auch aus einer kurzen Notiz bei Tacitus [5], wo es von der Stadt Seleucia am Tigris heisst: «*neque in barbarum corrupta*», ersieht man, dass die andern von Griechen bevölkerten Städte in Asien, oder wenigstens in Mesopotamien, im Laufe der Zeit wohl grösstentheils barbarisirt wurden [6]; daraus

1) S. Sozomen. hist. Eccles. III. 16. p. 526. Theodoret. hist. Eccles. IV. 29. (26.) u. vgl. Assem. l. c. p. 48, Anmk. 1.

2) Fl. Vospisc. Aurelian. c. 27. u. 30.

3) Vgl. Malalas. Chronogr. XII. p. 296 f. ed. Bonn, wo ein Sonnenpriester zu Emissa in Syrien zur Zeit des Kaisers Valerian erwähnt ist, der den ächt semitischen Namen Σαμψιγέραμος führte.

4) XIV, 8, 6 sagt er von Seleucus Nicator: Abusus enim multitudine hominum, quam tranquillis in rebus diutius rexit, ex agrestibus habitaculis urbes construxit . . . quarum ad praesens pleraeque licet Graecis nominibus adpellentur, quae iisdem ad arbitrium imposita sunt conditoris, *primogenia tamen nomina non amittunt*, quae eis Assyria lingua institutores veteres indiderunt.

5) Ann. VI. 42.

6) Selbst in Seleucia hiessen nach Polybius (V. 54.) die Magistratspersonen der Republik ἀδειγάνες oder richtiger δειγάνας, welches Wort, wie St. Martin (Fragm.

aber kann man einerseits folgern, dass der Hellenismus daselbst niemals so mächtig war, um sich des Barbarismus und der Verwilderung erwehren zu können, und andererseits, dass das einheimische Element nie so weit zurückgedrängt wurde, um nicht auf den Hellenismus eine nachtheilige Rückwirkung äussern zu können. Bei der in der Nähe von Harrân stattgefundenen Zusammenkunft zwischen Crassus und dem parthischen Feldherrn Surena werden von Plutarch[1] zwei *Μιξέλληνες* erwähnt, die griechisch sprachen; man sieht daraus, dass die spätern griechischen Schriftsteller die Bewohner jener Gegend für keine ächte Griechen hielten und dass jene griechischen Colonisten im Laufe der Zeit barbarisirt wurden. Für letzteres spricht auch ein Ausdruck des Zonaras[2], welcher sagt, dass der Kaiser Septimus Severus *κατὰ τῶν Ὀσροηνῶν βαρβάρων* gekämpft habe. Selbst das so sehr hellenisirte Antiochien nennt Philostratus eine halbbarbarische Stadt[3]. Dennoch sieht man sich zu der Annahme genöthigt, dass die Gräcisirung des nördlichen Mesopotamiens lange nicht so gross war, wie es Droysen und Andere behaupten. Jedoch lässt es sich nicht läugnen, dass die gegenseitige Berührung der Griechen und der Asiaten nicht ohne einen Einfluss auf die beiderseitigen Culte geblieben ist. Die in einer Stadt lebenden Griechen und Syrer (denn auf diese kommt es uns hier zunächst an) versagten ihren Gottheiten die gegenseitige Anerkennung nicht. «In den Städten, bemerkt Droysen[4], bildete sich dann von selbst jene Ausgleichung hellenischer und einheimischer Gottheiten, Feste, Ceremonien, welche allmählich die specifische Bestimmtheit der einen wie der anderen aufheben musste. Und überall begegnen wir einer eigenthümlichen Gattung von Mythen, bestimmt die Gegenwart an den alten Zusammenhang hellenischer Mythen anzuknüpfen» u. s. w.

---

d'une hist. des Arsacid. Ouvrage posthume, Paris 1850, I. p. 198 f.) nachgewiesen hat, mit dem pers. شهرن, *syndic, maire, chef d'une ville ou d'un bourg*, identisch ist; man kann also daraus auf den Einfluss des einheimischen Elements selbst in dieser Stadt schliessen, welche von Barbarei frei geblieben sein soll.

1) Crass. 31, 2. 2) Ann. XII. 9, T. II. p. 549. ed. Bonn.

3) Philostr. vit. Apoll. I. 16. 3) L. c. p. 32 f.

«Ueberall suchte man über die nahe liegenden geschichtlichen Anfänge hinaus unvordenkliche Zusammenhänge zu gewinnen; man will in der Gegenwart nicht das Resultat der wirklichen Geschichte sehen, man sucht eine andere Sanction für das Bestehende. Der Hellenismus selbst localisirt sich; in Sprache, Religion und Sitte beginnt er sich je nach den bedingenden Mischungsverhältnissen zu unterscheiden». An einer andern Stelle[1] bemerkt Droysen: «In seinen (Seleucus I.) und seines Nachfolgers zahlreichen Städtegründungen war natürlich überwiegend Anlass hellenischen Gottheiten Tempel und Dienst zu gründen; wenigstens ihren Namen begegnen wir; aber nichts war leichter als die Astarte Aphrodite, die Anahitis Artemis u. s. w. zu nennen; und hätte man die Unterschiede des Dienstes auch festgehalten, der Inhalt der Vorstellungen konnte schon nicht mehr vor gegenseitiger Trübung bewahrt werden. Man tauschte aus, was man hatte» u. s. w. In der That gab es sehr viele Berührungspunkte zwischen den zusammenwohnenden Griechen und Syrern, so dass der religiöse Einfluss der erstern auf die letztern unvermeidlich war. Jedoch darf derselbe auch hier nicht zu hoch angeschlagen werden und die eben angeführte Annahme Droysens dürfte auch hier bedeutend übertrieben sein. Es ist uns vielmehr wahrscheinlich, dass der griechische Einfluss auf das äussere Leben, wie z. B. auf die Bauart der Städte, auf das Communalwesen, auf äussere Sitte und Tracht, wie auch auf die Umgangssprache jedenfalls sehr bedeutend war; bei weitem geringer war er aber in Bezug auf den einheimischen Cultus. Der Grieche liess sich in der Regel durch äussere herkömmliche religiöse Formen nicht lange binden; sein Schönheitssinn, sein ästhetisches Gefühl liess ihn bald die Schranken des Herkömmlichen und Ueberlieferten durchbrechen und jene fratzenhaften Götterbilder, die er von Aussen her empfing, verwandelten sich unter seinen Händen zu jenen wundervollen Gestalten, die noch jetzt unsere Bewunderung und unser Erstaunen erregen und die wir noch

1) L. c. p. 65.

jetzt als Musterwerke anerkennen. Anders war es im Orient, wo auch sonst die Stabilität in jeder Beziehung zu Hause ist. Hier knüpfte sich an jede äussere religiöse Form irgend eine wirkliche oder fingirte Idee, an der man festhielt; man änderte daher die Form nicht, weil man fürchtete, dass man dadurch die Idee oder das Symbol vernichten und dass in Folge dessen nicht nur der erwünschte Erfolg jener religiösen Handlung ausbleiben, sondern dass man sogar durch eine Neuerung den Zorn der Gottheiten auf sich laden würde. Es durfte daher nichts geändert werden; die Form, die Bekleidung, der Schmuck und vielleicht sogar der Stoff, aus denen die Götterbilder verfertigt wurden, waren vorgeschrieben und durften keineswegs geändert werden; dasselbe war bei den religiösen Ceremonien der Fall. — Allerdings war diese Anschauungsweise auch den Griechen nicht unbekannt, bei denen sie vorzugsweise in Localculten und in den Mysterien herrschend war, wie wir dies besonders aus den von Pausanias angeführten Beispielen ersehen; jedoch spielte jene Unzahl von Kleinigkeiten, die auf den Cultus Bezug haben, keine so bedeutende Rolle, wie bei den Orientalen, sobald sie ihrem Schönheitssinn störend in den Weg traten. — In Folge eben jener Stabilität in religiösen Dingen sehen wir noch zur Zeit des Elagabalus die syrischen Priester in ihrer eigenthümlichen Tracht erscheinen, sich zuweilen der Beschneidung unterwerfen und des Genusses des Schweinefleisches sich enthalten. Eben so bezeugt uns die Geschichte, dass die Culte der speciell vorderasiatischen Gottheiten, wie z. B. der Astarte, der Targata (Atargatis), des Deus Lunus und dergleichen anderen specifisch orientalischen Gottheiten in ihrer Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit sich lange erhalten haben. Allerdings führen die orientalischen Gottheiten bei den griechischen Schriftstellern occidentalische Namen, aber dies beweist nicht im Geringsten, dass das Wesen und die Auffassung jener Gottheiten durch die Berührung mit den Griechen eine andere geworden war. Diese liessen sich durch irgend ein äusseres Symbol dieser oder jener Gottheiten irre führen, so dass sie wähnten, in derselben ihre eigene Landesgottheit wieder

zu erkennen. Sie sprachen daher von der Verehrung des Zeus, der Athene, Aphrodite und andern Gottheiten in dieser oder jener orientalischen Stadt. Dennoch repräsentirte diese oder jene der erwähnten Gottheiten nichts weniger als eine der genannten griechischen. Wenn z. B. Herodot von dem in Aegypten verehrten Hephästus, Apollo, der Aphrodite und dergleichen andern daselbst verehrten Gottheiten spricht, so folgt daraus nur, dass der Dolmetscher, welcher die Erklärungen der ägyptischen Priester jenem Reisenden ins Griechische übersetzte, sich jener griechischen Namen bediente, um sich ihm verständlich zu machen. Dieses eben ist auch bei dem Bearbeiter des Sanchonjathon und bei dergleichen andern Schriftstellern der Fall. Besonders deutlich tritt uns diese Richtung bei dem Verfasser der Schrift über die syrische Göttin in Hierapolis entgegen, der durch die verschiedenen Symbole dieser Göttin in Verlegenheit gesetzt wurde, welchen griechischen Namen er ihr beilegen sollte. Eben so waren die römischen Schriftsteller in Verlegenheit, als sie von dem ächt orientalischen Gott Elagabalus handelten, da sie nicht wussten, ob sie ihn Jupiter oder Sol nennen sollten[1]. Bedenkt man noch, wie die griechisch-römische Welt um die Zeit Christi zur Aufnahme barbarischer Culte geneigt war, so fühlt man sich leicht versucht zu glauben, dass der religiöse Einfluss der Syrer auf die eingewanderten Griechen grösser war, als derjenige, welchen diese auf jene ausübten.

Gehen wir nun speciell zum nördlichen Mesopotamien über. Wegen der grossen Fruchtbarkeit des Bodens und wahrscheinlich auch wegen der Handelsstrasse, welche durch diese Provinz führte, haben sich daselbst schon frühzeitig viele griechische Colonisten angesiedelt. Die Zahl der Städte, die Alexander selbst oder seine Nachfolger in dieser Gegend entweder neu gründete, oder erweiterte und mit Macedoniern bevölkerte, war sehr gross. Wenn auch nicht alle Namen derselben auf uns gekommen sind, so wissen wir dies wenigstens aus einzelnen Aeusserungen der Alten,

1) Vgl. Lamprid. Heliogab. 1. u. 17. u. Spart. Carac. 11.

obgleich wir die Worte des Plinius[1]: «Mesopotamia tota ... vicatim dispersa ... Macedones eam in urbes congregavere propter ubertatem soli» für durchaus übertrieben halten müssen. Es würde uns zu weit führen, hier alle die Städte namhaft zu machen, welche in der angegebenen Gegend erbaut oder erweitert und mit griechischen Colonisten bevölkert wurden. Wir verweisen daher auf Droysens oft citirtes Buch[2] und auf Ritters Geographie[3], wo dieses Thema ausführlich behandelt ist.

Die neuen Ansiedler im nördlichen Mesopotamien scheinen grösstentheils Macedonier gewesen zu sein; denn von den neu angelegten Städten dieses Landstriches heisst es fast immer *Μακεδόνων κτίσμα*[4], oder *Macedonum manu priscorum conditum*[5], oder *Macedonibus sitae*[6]; die Bewohner von Carrhae (Harrân) werden geradezu *Μακεδόνων ἄποικοι* und *κατωκισμένοι Μακεδόνες*[7] genannt. Diesen ganzen Landstrich nannten die neuen Ansiedler Mygdonia nach einer Provinz gleichen Namens in Macedonien. Forbiger meint zwar[8], dass nur der östlich vom Chaboras liegende Theil den Namen Mygdonia führte und wegen der ausserordentlichen Fruchtbarkeit auch Anthemusia genannt wurde, dass aber die im Westen dieses Flusses liegende Gegend Osrhoëne hiess. Aber gegen diese Angabe sprechen die ausdrücklichen Zeugnisse des Strabo und Plinius. Nach dem Erstern fängt Mygdonien vom Gebirge Masion an und dehnt sich nördlich bis zum Taurus und westlich bis zu den beiden Zeugma, d. h. dem neuen Zeugma in Commagene und dem alten in Thapsacus, aus. So heisst es bei ihm[9]: auf Adiabene folgen, nach Norden zu «die Völker Mesopotamiens, die Gordyäer und die Myg-

1) VI. 26 (30). 2) L. c. p. 701 ff. 3) Bd. X. p. 1131 ff.

4) So z. B. Isidor. Charac. von Ichnae am Bilechus und von der Stadt Dura in seinem Mans. Parth. ed. Miller, p. 248 f.; vgl. Plut. Crassus 25, 13. u. Dio Cass. XL. 13.

5) Ammian. Marcell. XIV. 3, 3. von Batne.

6) Tacit. Ann. VI. 41. von Nicephorium und Anthemusia etc.

7) Dio Cass. XXXVII. 5. u. Diodor. XIX. 91.; Vgl. unten p. 339.

8) L. c. II. p. 628.

9) XVI. p. 736; vgl. ib. XI. p. 527.

donier um Nisibis bis zum Zeugma»; dass hier das neue Zeugma in Commagene gemeint ist, geht aus einer andern Stelle Strabo's[1] hervor, wo die Gränzen von Mygdonia noch bestimmter angegeben werden. «Das Land am Gebirge (Taurus), heisst es bei ihm, ... bewohnen am Euphrates und dem Zeugma, sowohl dem jetzigen, als dem alten bei Thapsacus, die von den Macedoniern so benannten Mygdonier, in deren Gebiet, unter dem Berge Masion, die Stadt Nisibis liegt, welche sie auch Antiochia in Mygdonien nannten; dann Tigranocerta und die Orte Carrhae, Nicephorium, Chordiraza und Sinnaca, wo Crassus von Surenas, dem Feldherrn der Parther, durch Hinterlist gefangen, umkam». Strabo rechnet also sogar das sehr nördlich liegende Tigranocerta zu Mygdonien. Plinius[2] giebt diesem Landstrich eine noch viel weitere Ausdehnung und rechnet sogar Armenia maior, Commagene, Sophene und Arbelitis zu Mygdonien. Diesen Namen führte also der ganze nördliche Theil Mesopotamiens; Osrhoëne und Anthemusia aber waren nur Benennungen für einzelne Unterabtheilungen dieses Landstriches. So hiess die Gegend um Edessa Osrhoëne und die um Batne bis zum Chaboras hin Anthemusia.

Die Benennung des ganzen nördlichen Strichs mit dem Namen Mygdonien lässt gleichfalls vermuthen, dass die neuen Ansiedler grösstentheils Macedonier waren, welche ihre neuen Wohnsitze nach ihrer Heimath benannten, wie z. B. noch jetzt die nach Amerika auswandernden Deutschen ihre neuen Ansiedelungen nach den Städten und Dörfern ihrer Heimath benennen. Diese Frage ist hier für uns von ziemlicher Wichtigkeit; denn es ist durchaus nicht gleichgültig, von welchem Stamme die neuen Ansiedler der genannten Gegend waren, da die heidnischen Stammculte von nicht unerheblicher Wichtigkeit sind. Von den Mygdoniern, sowohl von denen, welche im Norden des Olympus in Mysien, als von denen, welche im macedonischen Mygdonia wohnten, sagt Strabo aus-

1) XVI. p. 747.

2) VI, 16. (13).

drücklich an verschiedenen Stellen[1], dass sie thracischen Ursprungs sind. Dies muss unseres Erachtens bei einer speciellen Untersuchung über den Cultus der Ssabier in Harrân besonders berücksichtigt werden; denn es ist wohl möglich, dass Elemente des alten und in mancher Beziehung eigenthümlichen thracischen Cultus sich bei den in dem nördlichen Mesopotamien angesiedelten thracischen Mygdoniern erhalten haben, die dann auf den einheimischen Cultus nicht ohne Einfluss geblieben sein möchten.

Harrân kam frühzeitig mit den Macedoniern in Berührung. Nach der bei Arrian[2] angegebenen Marschroute Alexanders durch Mesopotamien scheint derselbe seinen Weg über Harrân eingeschlagen zu haben; denn er ging bei Thapsacus über den Euphrat und schlug den graden Weg nach Arbelitis ein; die Hauptstrasse von dem erwähnten Euphratübergang aus führte aber, wie oben bemerkt wurde, über Harrân, wo sich dann die Strasse rechts und links trennte. Alexander muss die erstere eingeschlagen haben. In der von der englischen Euphrat-Expedition unter Chesney herausgegebenen Generalkarte ist in der That die Marschroute Alexanders von Thapsacus über Harrân angegeben. Die Wichtigkeit dieser letztern Stadt als Mittelpunkt der nach Babylonien, Medien und dem Westen führenden Strassen einsehend, siedelte dort schon Alexander selbst, wie es scheint, eine ziemlich grosse Anzahl Macedonier an. Nach einer von Diodor[3] mitgetheilten Nachricht nämlich nahm Seleucus I. bei seinem Feldzuge gegen Babylon im Jahre 312 eine ziemlich starke Anzahl von den in Harrân angesiedelten Macedoniern mit, die er theils durch Ueberredung bewog, theils durch Gewalt zwang, jenen Feldzug mit ihm mitzumachen. Bei Dio Cassius heissen die Harrânier zur Zeit des Pompejus, wie oben bemerkt wurde, «*Μακεδόνων ἄποικοι*»[4]. Möglich ist es, dass die Harrânier sich

1) S. Strabo II. p. 76. VII. p. 295. X. p 470. XII. p. 550. 564. u. 575 f. u. vgl. VII. p. 329, fragm. 11. ed. Cramer u. Plin. IV. 10 (17). V. 30 (33). u. 32 (41.)

2) S. oben p. 314, Anmk. 3.

3) XIX. 91.

4) XXXVII. 5.

desshalb auf einer Münze unter Caracalla COL. MET. ANTONINIANA. AVR. *ALEX.* nannten[1], weil Alexander selbst sie dort angesiedelt hatte und zwar mögen sie diesen Beinamen desshalb gerade unter Caracalla hervorgehoben haben, was sie sonst auf andern Münzen nicht thaten, weil sie dadurch die Gunst dieses Kaisers zu erwerben hofften, der bekanntlich ein leidenschaftlicher Verehrer und Nachahmer Alexander des Grossen war[2].

Wie weit sich der griechische Einfluss in Harrân auf die einheimische Bevölkerung erstreckte, lässt sich nicht ganz genau bestimmen, jedenfalls aber war er bedeutend, wenn auch nicht der Art, dass er das einheimische Wesen gänzlich verdrängt hätte. Die auf uns gekommenen Münzen Harrâns haben fast alle griechische Legenden und nur einige aus der Zeit Caracalla's haben lateinische. Jedoch hat eine harrânische Münze, aus der Zeit des Elagabalus, neben den griechischen auch ein Paar einheimische Buchstaben[3]; weiter unten werden wir auf diese Münze zurückkommen. Auch sind die griechischen Legenden nicht frei von orthographischen Fehlern und vielfachen Verschreibungen[4], was wohl nicht der Fall sein würde, wenn das ächt griechische Wesen in dieser Stadt die Oberhand erlangt hätte. Die Nachricht des Barhebraeus[5], dass in Harrân und in Edessa der schönste syrische Dialect gesprochen wurde, ferner der Umstand, dass viele Ssabier in Harrân ein classisches Syrisch schrieben[6], berechtigen uns durchaus zu der Annahme, dass die syrische Sprache in Harrân niemals von der griechischen gänzlich verdrängt wurde. Andererseits stossen wir auf viele griechische

1) S. Eckhel, Doctrina num. vet. III. p. 508, der den Zusatz *Alex.* nicht zu erklären weiss; vgl. Mionnet, Descript. des Med. ant. V. p. 597, Nr. 24 f.

2) Vgl. Dio Cass. LXXVII. 7.

3) S. Sestini, descriz. delle Med. ant. Greche del Mus. Hedervariano, Firenze 1829. T. III. p. 24, Nr. 8. u. ib. Tab. C. Nr. 11. ganz unten.

4) S. Mionnet l. c. p. 593–601 u. dessen Supplement Bd. VIII. p. 391–398.

5) Hist. Dyn. p. 16 f.; vgl. Quatremère in Nouveau Journ. Asiat. 1835, Bd. XV. p. 214 ff.

6) S. Barhebr. Chron. Syr. p. 176 ff. (180 f.) u. vgl. oben p. 177 u. unten Cap. XIII. Nr. I.

Eigennamen, die harrânische Bürger führten. Die beiden harrânischen Bürger, welche Publius Crassus riethen, sich nach Ichnae zu werfen, hiessen Hieronymus und Nicomachus[1]. Der Wegweiser des Crassus, welcher denselben auf der Flucht absichtlich irre führte, hiess Andromachus und war gleichfalls aus Harrân[2]. Zur Zeit des Kaisers Julian lernen wir sogar einen Historiker aus Harrân kennen, welcher den persischen Feldzug unter diesem Kaiser, wahrscheinlich als Tribun, mitmachte, ihn in griechischer Sprache beschrieb und von Malalas ὁ σοφώτατος Μάγνος ὁ χρονογράφος ὁ Καρρηνὸς genannt wird[3]. Unter den Vorfahren des harrânischen Ssabiers Thâbit ben Qorrah werden ein Marinus und ein Meleager genannt[4]. Der Vater eines Oberpriesters zu Harrân, der daselbst das Oberpriesteramt von 718-734 verwaltete, hiess Theon[5]. In der Mitte des 10. Jahrhunderts p. Chr. gab es noch in Harrân eine ssabische Familie, aus deren Mitte zwei Mitglieder das Oberpriesteramt verwalteten, und welche sich Bene-Heraqlîsch, also Heracliden nannten[6]. Es ist demnach anzunehmen, dass sich bei Manchen unter den Harrâniern noch im 10. Jahrhundert das Bewusstsein ihrer griechischen Abstammung erhalten hatte.

Was namentlich den Cultus der Harrânier anbetrifft, so ist zu bemerken, dass manche ihrer Gottheiten griechische Namen führten, wie z. B. Ἥλιος, Ἄρης, Κρόνος und Hermes; jedoch sind die einheimischen Namen bei ihnen nicht in Vergessenheit gerathen und waren wenigstens eben so gebräuchlich, wie jene griechischen[7]. Die technischen Ausdrücke für Gegen-

1) S. Plutarch. Crassus 25, 13. u. Appian. Parth. ed. Schweighäuser. Vol. III. pars I. p. 49.

2) Plutarch. l. c. 29, 2 ff. u. Appian l. c. p. 57. In diesen Stellen steht zwar nicht, dass dieser Andromachus ein Harrânier war, dieses geht aber aus einer andern weiter unten anzuführenden Stelle des Nicolaus Damascenus bei Athenaeus VI. p. 252, D. hervor.

3) Vgl. oben p. 341. u. ib. die Anmkn. 3. u. 4.

4) S. unten Cap. XIII. Nr. 1.

5) S. unten Bd. II. p. 43.

6) S. unten l. c. p. 45 u. vgl. ib. p. 309, Anmk. 371. u. oben p. 161 f. 166. 214. u. 242.

7) S. unten Bd. II. p. 22. 24. 39. u. vgl. ib. 160 f. 246 f. u. 275 f.

stände des Cultus waren bei ihnen syrisch[1] und ihr heiliges Buch, welches die bei den Mysterien gesprochenen Formeln und die bei denselben zu beobachtenden Gebräuche enthielt, war syrisch abgefasst[2]. Auch ihre Liturgie — sie hatten wohl eine Art Liturgie — scheint syrisch gewesen zu sein[3]. Nach dem Gesagten darf also der griechische Einfluss auf den Cultus der Ssabier in Harrân durchaus nicht überschätzt werden.

Ueber das politische Verhältniss der Städte zu den seleucidischen Herrschern und über das der Eingebornen zu den Eingewanderten hat man keine bestimmten Nachrichten, so dass Droysen[4] nur einige Vermuthungen darüber aufstellen konnte, die er aber selbst nicht für unbedingt richtig erklärt. Stark hat in seinem Werke über Gaza[5] aus vielen vereinzelten und zerstreuten Notizen ein Bild von dem Verwaltungssystem der Seleuciden, von ihrem Steuer- und Militärwesen, von der Entwicklung der Autonomie, des städtischen Gemeindewesens und der Tyrannis in den syrischen Städten zu entwerfen versucht, und es ist wohl möglich, dass die Verhältnisse im nördlichen Mesopotamien, sich auf dieselbe oder auf eine ähnliche Weise gestaltet und entwickelt haben; aber mit Gewissheit lässt sich dies nicht behaupten, obgleich manche Analogien sich auch hier darbieten. Diese Fragen sind übrigens auch für unsern Zweck ziemlich gleichgültig; bei Weitem wichtiger ist für uns die Frage, wie lange das nördliche Mesopotamien unter der Oberherrschaft der Seleuciden stand? Auch dies lässt sich nicht mit Sicherheit angeben, aber gewiss ist es, dass die Städte dieses Landstriches mit der Schwächung und Zerrüttung des Seleucidenreiches immer mehr Selbstständigkeit gewannen, dass sich in manchen Oertern neue Dynastien bildeten, — wie unter andern z. B. in Edessa, wo schon 136 v. Chr.

1) Vgl. oben p. 160 u. ib. die Anmkn. 2–6.

2) S. unten Bd. II. p. 45 ff., p. 51. §. 7. u. vgl. ib. p. 320 f.

3) S. unten l. c. p. 111 f. u. vgl. ib. p. 5 f., §. 3. p. 445 f., §. 35. p. 497. 500 u. 611, §. 6.

4) L. c. II. p. 30 f. 56 ff. u. 61 f.

5) Gaza und die philistäische Küste p. 459–479.

eine neue Dynastie gegründet wurde[1], und in Zenodotium, wo wir zur Zeit des Crassus einen Tyrannen, Namens Apollonius an der Spitze der Stadt finden[2], — und dass sie endlich, spätestens in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., mehr oder minder von der zur neuen Blüthe gelangten Macht der Armenier verschlungen wurden. Hinsichtlich Harrâns wissen wir, dass diese Stadt zu irgend einer nicht genau zu ermittelnden Zeit die Autonomie erlangte und dass sich daselbst auch zuweilen eine Tyrannis entwickelte. Ersteres wissen wir aus einigen autonomen Münzen dieser Stadt, die auf uns gekommen sind: aus einer Münze nämlich aus dem Cabinet des Königs von Baiern beschrieben: Croissant avec un astre posé sur un globe — eine Abbildung, die auf den meisten harrânischen Münzen vorkommt[3] — R. *KAPPHNΩN.* Crabe[4]; aus einer anderen im Cabinet Allier de Hauteroche: Tête nue, barbue à droite. R. *XAPP.* Trois épis[5]; und endlich aus einer dritten bei Millingen[6] (die vielleicht mit der eben beschriebenen identisch ist): Bearded male head of a person advanced in years. Rev. *XAPP.* Three ears of corn. Aus welcher Zeit die Autonomie Harrâns sich datirt, lässt sich nicht genau angeben. Zwar kommen auf einer harrânischen Kaisermünze von Marc Aurel die Buchstaben *AIP* oder *ΔIP* vor[7]; es ist aber zweifelhaft, ob damit irgend eine Zahl ausgedrückt ist, da auf

1) S. Assemanni l. c. I. p. 388, vgl. ib. Not. 1. u. Bayer, hist. Osrhoena, Petropoli 1734, p. 43 u. 63 f.

2) S. Plut. Crass. 17, 2. u. Appian. Parthica l. c. p. 27.

3) Vgl. dieses Capitel weiter unten.

4) S. Mionnet l. c. Suppl. Bd. VIII. p. 391, No. 10.

5) S. Dumersan, Descript. des Méd. ant. du Cab. Allier de Hauteroche, Paris 1828, p. 114; vgl. Mionnet l. c. Nr. 9.

6) Sylloge etc. p. 82. vgl. ib. Pl. IV, n. 63. — Die autonome Münze bei Arigoni, die Eckhel, Doct. num. III. p. 506 anführt, gehört nicht der Stadt Harrân, sondern Stectorium in Phrygien an, wie Sestini in seinem Catal Num. vet. Mus. Arigon. castigatus, Berl. 1803, p. 89, nachgewiesen hat. Eine andere Münze, die Eckhel l. c. p. 507 nach Pellerin für eine autonome erklärt, ist keine solche, sondern sie ist eine harrânische Kaisermünze vor Elagabalus, wie Mionnet l. c. Bd. V. p. 593, not. *a.* dargethan hat.

7) S. Vaillant, Numismata aerea Imp. Aug. et Caes. in Colon. etc. percussa, Paris 1695. T. I. p. 179 f. u. vgl. Mionnet l. c. Bd. V. p. 593, Nr. 2.

harrânischen Münzen sonst gar keine Zahlen vorkommen[1]. Dass aber manchmal ein Tyrann der Herrschaft in Harrân sich bemächtigte, ersehen wir einerseits aus der weiter unten mitzutheilenden Nachricht des Nicolaus Damascenus, der einen solchen Fall anführt, und andererseits aus der eben nach Millingen mitgetheilten Münze, die derselbe[2] auf folgende Weise erklärt: «The head, bemerkt er, appears to be that of some petty *king* or *dynast*, like those who ruled at Damascus, Abila, and various cities of this part of the east». Die Einwendung Cavedonis[3] gegen diese Erklärung und die Annahme desselben, — der auch Panofka[4] beistimmt —, dass der in Rede stehende Kopf den Charon darstelle, verdient, wie uns ein competenter Archäologe versichert hat, keine Berücksichtigung. Uebrigens lassen auch die analogen Fälle in Zenodotium und Anthemusia[5], wo ganz bestimmt zuweilen Tyrannen an der Spitze der Regierung standen, vermuthen, dass sich solches auch in Harrân ereignet haben mochte.

Bevor wir nun zur Schilderung der Herrschaft der Armenier im nördlichen Mesopotamien übergehen, sind einige Worte über dessen Bevölkerung in der angegebenen Zeit vorauszuschicken.

Nach Posidonius bei Strabo[6] war die Bevölkerung Meso-

1) Vgl. Eckhel l. c. p. 507. — Ausser den Gründen Eckhels gegen die Ansicht Vaillants über die Aere der Harrânier, ist noch zu bemerken, dass die chronologischen Data desselben überhaupt falsch sind.

2) L. c.

3) Caronte rittrato in una moneta di Carre, in Bulletino dell' instituto di corrispondenza archeol. per l'anno 1838, Roma 1838, p. 57 f.

4) Von dem Einfluss der Gottheiten auf die Ortsnamen, in den Abhandl. der hist.-phil. Classe der Akad. in Berlin, 1841, I. p. 91. — Sonderbar ist hier die Bemerkung Panofka's, dass Millingen die in Rede stehende Münze «mit Unrecht der lydischen Stadt Charaka zuwies», was aber Millingen nie in den Sinn gekommen ist; vgl. Millingen l. c. p. 79 u. 82.

5) Vgl. die vorige Seite Anmk. 2. Dio Cass. LXVIII. 21. Stark l. c. p. 478 f. u. dieses Capitel weiter unten.

6) I. p. 41; vgl. ib. XVII. 784; Saint-Martin, Mémoires historiques et géogr. sur l'Arménie, Paris 1818, T. I. p. 137. u. dessen Fragments d'une hist. des Arsacides; Ouvrage posthume, Paris 1850, I. p. 93, wo diese Stelle des Strabo nicht ganz genau wiedergegeben ist.

potamiens eine aus Armeniern, Syrern und Arabern gemischte, die einander der Lebensweise, der Sprache und dem Aeusseren nach verwandt waren; diese Aussage bezieht sich wohl nur auf das nördliche Mesopotamien, weil im südlichen Mesopotamien wenige oder gar keine Armenier wohnten. Plinius nennt den Theil Mesopotamiens, welcher nach dem Taurus zu liegt, Arabien: «*Arabiam* inde (nämlich rechts vom Taurus), bemerkt er[1], laeva (vom Euphrat), *Oreon* dictam regionem trischoena mensura, dextraque Commagenos disterminat»... «Arabia supra dicta, bemerkt er an einer andern Stelle[2], habet oppida Edessam quae quondam Antiochia dicebatur, Callirroen a fonte nominatam, *Carras* Crassi clade nobile. Jungitur praefectura Mesopotamiae ab Assyriis originem trahens, in qua Anthemusia et Nicephorium oppida; mox Arabes qui Praetavi vocantur; horum caput Singara». Er giebt dann die von Samosata südlich am Euphrat liegenden Städte an und bemerkt[3]: «Ex adverso (vom — neuen — Zeugma) Apameam Seleucus idem utriusque conditor ponte iunxerat. Qui cohaerent Mesopotamiae *Rhoali* vocantur». Wiederum an einer andern Stelle[4] heisst es bei ihm: «Armenia autem maior incipiens a Paryadris montibus Euphrate amne, ut dictum est, aufertur Cappadociae et, qua discedit Euphrates, Mesopotamiae, haud minus claro amne Tigri. Utrumque fundit ipsa et initium Mesopotamiae fecit, inter duos amnis iturae. *Quod interest ibi, tenent Arabes Orei*». Endlich sagt noch Plinius an der Stelle, wo er speciell von Mesopotamien spricht[5]: «Mesopotamia tota Assyriorum fuit, vicatim dispersa praeter Babyloniam et Ninum. Macedones eam in urbes congregavere propter ubertatem soli. Oppida praeter iam dicta habet Seleuciam, Laodiceam, Artemitam, *item in Arabum gente, qui Orei* vocantur et *Mardani*, Antiochiam quae a praefecto Mesopotamiae Nicanore condita *Ara-*

1) V. 24 (20).
2) Ib. 24 (21).
3) Ib.
4) VI. 9.
5) VI. 26 (30).

bis vocatur. Junguntur his *Arabes* introrsus Eldamani, supra quos ad Pallacontam flumen Bura oppidum, Salmani et Masei Arabes»; eben so sagt er bei seiner Beschreibung des Tigrislaufes[1]: «Tigris autem ex Armenia acceptis fluminibus claris Parthenia ac Nicephorione *Arabas Oreos* Adiabenosque disterminans» etc. Aus allen diesen Stellen geht hervor, dass Plinius eigentlich fast das ganze nördliche Mesopotamien Arabien nennt und von Arabern bewohnt sein lässt. Dieselben nennt er aber Rhoali, Orei und Mardani. Die ersten beiden Namen weisen auf die Bewohner von Edessa hin, welche Stadt bekanntlich von den Syrern Urhoi und von den Arabern Rohâ genannt wird. Diese Stadt und deren Umgebung versteht vielleicht Plinius unter dem Namen «Oreon». Was der Name Mardani bedeutet, können wir nicht mit Gewissheit angeben. Es ist aber möglich, dass diese Mardanen mit den Marden identisch sind und dass sich eine Colonie derselben zu irgend einer Zeit in der Nähe von Harrân niedergelassen hat. Dass die Marden schon lange vor Christi Geburt einigemal vom caspischem Meere nach dem Süden verpflanzt wurden, ist eine historische Thatsache[2]. Der römische Feldherr Corbulo wurde auf seinem bekannten Feldzuge in Armenien unter Nero von den Marden in der Nähe von Tigranocerta, der spätern Stadt Amida nach St. Martin[3] — also im nördlichen Mesopotamien — angegriffen[4]. Man sieht daraus, dass die Marden um die Zeit Christi schon ziemlich weit nach dem Süden vorgedrungen waren. Ja vielleicht rührt sogar der Name der Stadt Mardin nordöstlich von Harrân von ihnen her[5]; dies und der Name des fast in unmittelbarer Nähe von Harrân strömenden Flusses 'Gullâb, welcher bei dem Syrer Josua Stylites am Anfange des 6. Jahrhun-

1) Ib. 27 (31).

2) S. Isid. Charac. Mans. Parth. p. 253, ed. Miller, u. vgl. ib. p. 268, Anquetil-Duperron, Mémoire sur la migration des Mardes (Acad. inscript. t. XLV.) p. 131., Ritter l. c. VIII. f. p. 90 u. 96 u. XI. p. 381 f. u. Saint-Martin, Fragm. etc. I. p. 332 f.

3) Mémoir. I. p. 170–174; vgl. dessen Fragm. I. p. 96.

4) Tacit. Ann. XIV. 23.

5) Vgl. Ritter l. c. XI. p. 331 f.

derts *flumen Medorum* und noch jetzt 'Gullâb et-Turkemân genannt wird[1], weisen darauf hin, dass sich eine fremde, aus Medien stammende Bevölkerung in der Nähe von Harrân zu irgend einer Zeit angesiedelt hat, und da wir wissen, dass die aus Medien verpflanzten Marden sich zum Theil auch im nördlichen Mesopotamien niedergelassen haben, so ist es wohl möglich, dass unter den Mardanen des Plinius Marden gemeint sind und dass dieselben in der spätern Zeit in der Umgegend von Harrân ihre Wohnsitze hatten. Dass aber Plinius die Mardanen für Araber hält, kann nicht als Beweis gegen unsere Vermuthung angeführt werden; denn aus den eben angeführten Stellen dieses Autors ersieht man deutlich, dass seine ethnographischen Angaben nichts weniger als genau und zuverlässig sind.— Ausser Plinius, der, wie bemerkt, die Bewohner von Edessa für Araber hält, nennen auch Plutarch[2] und Appian[3] Abgar, den König dieser Stadt: *Φύλαρχος Ἀράβων*; eben so nennt ihn Tacitus[4]: *rex Arabum*, und sein Heer ein arabisches und Sextus Rufus nennt ihn gleichfalls *Phylarchus Saracenorum*[5]; dagegen geben die armenischen Chronisten die Könige von Edessa für Armenier aus[6].

Ein anderer jüngerer Schriftsteller, nämlich Asinius Quadratus, der etwa 160-230 p.Chr. lebte[7], erwähnt, nach einer Notiz bei Stephanus Byzantinus[8], ein Volk Namens *Βόγχαι* oder nach einer andern Lesart, *Βόγχναι* und sagt von ihm, dass es *ἔθνος τοῖς Καῤῥηνοῖς προσκείμενον* (oder *παρακείμενον*), *μέσον Εὐφράτου καὶ Κύρου*[9] *ποταμοῦ* sei. Ueber diesen Stamm findet

1) S. oben p. 306 f. u. ib. die Anmerkungen.
2) Crassus 21, 1.
3) L. c. p. 34 f.
4) Ann. XII. 12. u. 14.
5) Brev. c. 14; vgl. Dio Cass LXVIII. 21.
6) S. Mos. Chor. hist. Arm. II. 26. (25.) et pass.; Jean Catholicos, hist. d'Arménie, par St.-Martin, Paris 1851, Cap. VIII. p. 26 et passim; vgl. St.-Martin, Mém. I. p. 411.
7) Vgl. über ihn Fragm. hist. Graec. III. p. 659.
8) S. v. Βόγχαι.
9) Vgl. oben p. 307, Anmk. 2. u. Ritter l. c. XI. p. 292 f.

sich unseres Wissens nirgends irgend eine Notiz und auch Quadratus sagt über ihn (wenigstens in dem Citat des Stephanus Byzantinus) nichts mehr als das, was eben angeführt wurde. Aus dem Namen allein, der möglicherweise in dem Munde des Abendländers corrumpirt wurde, lässt sich schwerlich etwas Bestimmtes hinsichtlich des Ursprungs dieses Stammes folgern; wir werden aber weiter unten unsere Vermuthung darüber aussprechen.

Nach den hier mitgetheilten Notizen bestand also die Bevölkerung des nördlichen Mesopotamiens etwa um die Zeit Christi nicht aus Syrern, die den Kern der Bevölkerung ausgemacht zu haben scheinen, allein, sondern es lebten unter ihnen folgende fremde Stämme, die sich nach und nach dort angesiedelt haben:

1) Armenier, die, als die nächsten Nachbaren, wie es scheint, sehr frühzeitig mit den Bewohnern des nördlichen Mesopotamiens in Berührung kamen und sich daselbst verbreiteten[1]; nachher aber, als die Armenier, spätestens in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, dieses Land oder wenigstens einen Theil desselben in Besitz nahmen, wie wir dies gleich sehen werden, scheinen sie sich daselbst in nicht unbeträchtlicher Anzahl angesiedelt zu haben. Ueber ihren Einfluss auf die ursprünglichen Bewohner dieses Landes, wie über ihre Occupation desselben überhaupt, werden wir weiter unten handeln.
2) Araber, unter welchem Namen auch wohl mitunter solche Stämme zu verstehen sind, welche keine eigentlichen Araber waren und nur wegen ihrer arabischen Lebensweise von den occidentalischen Schriftstellern für solche gehalten wurden. Arabische Stämme wohnten in der Mitte, zwischen Chaldäa und dem Norden Mesopotamiens, und mögen auch schon frühzeitig räuberische Einfälle in das letztere Land unternommen — was Strabo übrigens ausdrücklich berichtet[2] — und sich nach und nach daselbst niedergelassen

1) Vgl. oben p. 312 u. ib. Anmk. 5.

2) XVI. p. 747; vgl. die oben p. 364, Anmk. 6. angeführte Stelle aus Posidonius bei Strabo.

haben. Selbst bis nach Edessa hin scheinen sie manchmal vorgerückt zu sein und sich daselbst sogar zuweilen des Thrones bemächtigt zu haben; denn unter den Königen von Edessa giebt es einige, welche ächt arabische Namen führten, wie z. B. Bakrû, Wâl, Ma'anû u. dgl. andere[1]. Auch Plutarch theilt eine Nachricht mit, nach der Tigranes, der König von Armenien, Zeltaraber gewaltsam aus ihrem Vaterlande weggeführt, und sie, wie es scheint, in Osrhoëne angesiedelt hat[2]. Nach Plutarch hatte auch Cassius auf seiner Flucht aus Harrân arabische Führer[3]. Ueber ihren Einfluss auf die ursprüngliche Bevölkerung lässt sich nichts Bestimmtes angeben, da der Charakter und die Abstammung dieser sogenannten Araber, so wie auch der Zusammenhang derselben mit den eigentlichen Arabern in Arabien wenig oder gar nicht bekannt ist. Wahrscheinlich aber ist ihr Einfluss nicht gross gewesen, da die syrische Bevölkerung des nördlichen Mesopotamiens jedenfalls gebildeter und civilisirter war, als jene herumstreifenden Horden, zu deren Handwerk auch das Wegelagern gehörte.

3) Macedonier und Griechen, von denen schon oben die Rede war. — Von den erwähnten Bonchen lässt sich nicht einmal mit Gewissheit behaupten, ob sie semitischen oder arischen Ursprungs waren. Ihr Name erinnert an den indischen Stamm der Bangen, welche dem Lande Bengalen diesen Namen gaben. Allerdings sind uns keine historische

1) Vgl. Bayer l. c. p. 36. 67 f. u. 157. — Saint-Martin meint (Fragm. I. p. 107), dass Bakru mit dem persischen Namen Pacur identisch sei; wir aber glauben, dass Bakrû und Ma'anû, welchen letztern Namen die Könige von Edessa sehr häufig führten, die ältern Formen der spätern arabischen Namen بكر u. معن sind; vgl. Nehem. 2, 19. u. 6, 1. 2. u. 6., wo ein und derselbe Araber bald גשם, bald גשמר genannt wird; vgl. die Namen عمرو u. عمر u. s. Dio Cass. LXVIII. 21 f., wo ein König der Edessa benachbarten Araber erwähnt ist, welcher den Namen Mannus führte. Dieser König war Zeitgenosse des Traian.

2) Vgl. oben p. 344 u. ib. Anmk. 3.

3) Crassus 29, 4.

Nachrichten über eine Auswanderung indischer Bangen nach dem Westen bekannt; dass aber Harrân mit Indien in Verbindung stand, ist nach dem oben Gesagten ausser allem Zweifel[1]. Nach armenischen Nachrichten sind Inder während der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Geb. aus Indien nach Armenien ausgewandert, wo sie sich angesiedelt haben und wo deren Nachkommen wahrscheinlich noch jetzt leben[2]. Porphyrius theilt uns die Nachricht mit[3], dass der Gnostiker Bardesanes, der während des 2. Jahrhunderts p. Chr. in Edessa lebte[4], mit Indern verkehrt hätte. Diese Inder müssen sich im nördlichen Mesopotamien aufgehalten haben; denn von Bardesanes ist nicht bekannt, dass er je Reisen nach Indien gemacht hätte. Wir wollen übrigens diese Vermuthung, dass der Name Bonchen mit Bangen identisch sei, nur als eine solche betrachtet wissen. — Gehen wir nun zur Geschichte der Occupation des nördlichen Theiles von Mesopotamien durch die Armenier über.

Ueber die Zeit, wann diese Occupation stattgefunden hat, kommen, so weit bis jetzt bekannt ist, bei den classischen Schriftstellern keine bestimmte Nachrichten vor. Strabo[5] drückt sich darüber allgemein aus, indem er sagt, dass die Mygdonier den Ueberfällen der Zeltaraber und der Armenier ausgesetzt sind und dass sie meistens unter den Armeniern oder auch unter den Parthern stehen, ferner[6], dass die Armenier zuweilen ihr Reich über das nördliche Mesopotamien nach Adiabene hin ausdehnen. Bekanntlich erklärte sich Armenien schon zur Zeit Antiochus des Grossen unter Artaxias für unabhängig und es kam darauf

1) Vgl. oben p. 342 f.
2) S. Ritter, Erdkunde. Bd. X. p. 552 ff.
3) De abst. IV. 17.
4) Vgl. oben p. 351, Anmk. 7.
5) XVI. p. 747.
6) XII. p. 532; vgl. XVI. p. 745.

niemals mehr unter das Joch der Seleuciden[1]; es ist aber ungewiss, ob dieser Artaxias oder einer seiner Nachkommen seine Herrschaft auch über das nördliche Mesopotamien ausgedehnt habe. Ungefähr um das J. 150[2] v. Chr. aber kam eine neue Arsaciden-Dynastie auf den armenischen Thron und von dem Gründer dieser Dynastie Vagharschag oder Valarsaces berichten Moses aus Chorene[3] und andere armenische Historiker[4] ausdrücklich, dass er die im nördlichen Mesopotamien liegende Stadt Nisibis zu seiner Residenz wählte; und seit dieser Zeit bildete der ganze Norden Mesopotamiens eine armenische Provinz, welche lange von armenischen Statthaltern regiert wurde. Ueber diese Provinz spricht sich St.-Martin[5] auf folgende Weise aus: «A l'occident de l'Aghdsnik'h, depuis les bords du Tigre jusqu'à ceux de l'Euphrate, étoit un vaste pays qui étoit annexé à cette province, et qui, quoique habité presqu'en totalité par les Arméniens, n'en faisoit pas moins réellement partie de la Mésopotamie; on l'appelloit Midchakedk'h Haïots, c'est-à-dire *Mésopotamie des Arméniens*». St.-Martin führt darauf die oben (p. 364 f.) angeführte Stelle Strabo's an und bemerkt dann[6]: «Un peu avant l'ère chrétienne et environ un siècle après, la Mésopotamie étoit soumise à l'empire des rois Arsacides d'Arménie: le célèbre Tigrane, si connu par ses démêlés avec les Romains, résidoit dans la ville de Nisibe — wir haben eben bemerkt, dass diese Stadt schon länger als fünfzig Jahre vorher die Residenz der armenischen Könige war —, où il fut assiégé par Lucullus. La plus grande

1) S. Michael Chamich, history of Armenia, translated from the original Armenian by Johannes Avdall, Calcutta 1827. Vol. I. p. 51 f. u. vgl. Droysen l. c. p. 71, der dieses Werk nicht benutzt hat. Ueber die Zeit, wann dieser Artaxias sich für unabhängig erklärte, herrschen verschiedene Meinungen: s. Droysen l. c. p. 73 u. 421. St.-Martin, Mém. I. p. 409 u. dessen Fragm. etc. I. p. 38 ff.

2) Ueber dieses Datum vgl. Cappelletti, l'Armenia, II. p. 13 f. St.-Martin, Mém. I. p. 410 u. dessen Fragm. etc. I. p. 61 f. 369 f. u. 419.

3) Hist. Arm. I. 8. (7). vgl. ib. I. 9. (8). II. 3. 6. 7. u. 10. (9).

4) Jean Chathol. p. 20 f. u. Chamich l. c. I. p. 58 u. 60 ff.

5) Mém. I. p. 157 f.; vgl. dessen Fragm. etc. I. p. 96.

6) L. c.; vgl. Fragm. etc. I. p. 100 ff.

*

partie de la population de cette contrée a toujours été composée d'Arméniens». Zu den bedeutenden Städten dieser Provinz rechnet er[1] Edessa, *Harrân*, Serûg (Batne), Bîrah, Mardin, Nisibis u. dgl. andere. Diese Provinz, bemerkt St.-Martin ferner[2], deren Städte «dans l'antiquité firent partie de l'Arménie», bildete zur Zeit der armenischen Arsaciden-Könige «un grand gouvernement militaire qui étoit possédé par les princes de la race de Sanasar», Nachkommen der assyrischen Prinzen, welche nach der biblischen Erzählung[3] ihren Vater San'herib ermordeten und nach Armenien flüchteten[4]. Der oben erwähnte Vagharschag hätte, so heisst es weiter, die Regierung dieser Provinz einem Fürsten der erwähnten Familie, Namens Schareschan, übergeben[5], dessen Nachkommen sie länger als vier Jahrhunderte im Besitz hatten. Gegen 330 p. Chr. aber hatte Pagur, ein Nachkomme des erwähnten Schareschan, sich gegen Chosrew II., König von Armenien, empört und wurde, nachdem er besiegt worden war, mit seiner Familie bis auf ein Kind, Namens Hescha, ausgerottet. Die Regierung dieser Provinz übergab der König zuerst einem gewissen Vaghinag aus der Familie der Siunier, dann aber dem erwähnten Hescha, dessen Nachkommen noch im 9. Jahrh. im Besitz dieses Landes waren. Diese letzteren Nachrichten beziehen sich aber sicher, wie St.-Martin übrigens zum Theil selbst bemerkt, nur auf den Theil der Provinz Aghdsnik'h, welcher östlich vom Tigris lag, aber nicht auf das nördliche Mesopotamien; denn dieses Land war, wie wir sehen werden, während der ersten sechs christlichen Jahrhunderte der beständige Zankapfel zwischen Römern und Parthern, und kam dann frühzeitig in die Hände der Araber.

Der erwähnte Valarsaces, der nach 22jähriger Regierung in Nisibis starb, verordnete, dass der Thronfolger immer in dieser Stadt

1) Mém. I. p. 158 ff.
2) L. c. p. 162 f.
3) S. II. Könige 19, 37. u. Jesaias 37, 38.
4) S. Mos. Choren. hist. Arm. I. 23. (22).
5) S. ib. II. 8. p. 163. (7. p. 97. ed. Whiston, London 1736).

residiren solle[1]). Tigranes hielt sich gleichfalls in Nisibis auf, führte die Verehrung des syr. Gottes Barschamin, d. h. Ba'al-Samîn, der auch in Harrân verehrt wurde[2]), in Armenien ein[3]), und Pompejus überliess ihm, nach dessen Besiegung, Mesopotamien[4]). Sein Sohn Artavazd gab die Residenz Nisibis auf, verlor einen Theil von Mesopotamien, eroberte es wieder und besuchte noch einmal Nisibis[5]). Von Arscham, dem Brudersohne des Tigranes, wird berichtet, dass er zur Zeit des Augustus und mit Einwilligung desselben Besitz von Mesopotamien und Nisibis nahm[6]). Den bekannten Abgar, den König von Edessa, geben die armenischen Chronisten, wie bemerkt, für einen armenischen König aus, und erzählen von ihm, dass er seine Residenz von Nisibis nach Edessa verlegt und seine Götter: Nabuk, Bal, Bathnical und Tharatha, und die Tabularia regum nach dieser Stadt gebracht hätte[7]). Sein Schwestersohn Sanadrug regierte von 36-58 p. Chr., fiel in Mesopotamien ein, eroberte es und wies der Helena, der Frau seines Onkels, Harrân zum Wohnsitze an, überliess ihr die Herrschaft über Mesopotamien und baute Nisibis wieder auf[8]). Erwand II., der Sohn dieses Sanadrug, trat das nördliche Mesopotamien an Vespasianus und Titus ab, und verlegte seine Residenz von Nisibis nach Armavir, seit welcher Zeit diese Provinz von römischen Procuratoren verwaltet wurde[9]).

---

1) S. Mos. Chor. l. c. II. 8. (7.) fine, Jean Cathol. p. 20 f. u. Chamich l. c. p. 62 f.

2) S. Assem. l. c. I. p. 327 f. u. vgl. unten Bd. II. p. 157 f.

3) S. Mos. Choren. l. c. II. 14. (13.) u. Chamich l. c. p. 73 u. vgl. ib. p. 77.

4) S. Strabo XVI. p. 747 u. vgl. Chamich l. c. p. 84 f.

5) S. Mos. Chor. l. c. II. 22. (21). Jean Cathol. l. c. p. 24 f. u. Chamich l. c. p. 93 ff.

6) S. Mos. Chor. l. c. II. 24. (23). Chamich l. c. p. 97 f. Nach St.-Martin, Mém. I. p. 411. ist dieser Arscham mit Monobazus des Josephus (Antt. XX. 2 f.) u. mit Ma'anû Safelul des Dionysius Tel-Ma'hrensis (vgl. Bayer l. c. p. 92 f.) identisch; vgl. St.-Martin, Fragm. etc. I. p. 112 f. u. weiter unten p. 379 u. ib. Anmk. 4.

7) S. Mos. Chor. l. c. II. 27. (26). Jean Cathol. l. c. p. 26 u. Chamich l. c. p. 102 f., vgl. Bayer l. c. p. 95 ff. u. St.-Martin, Fragm. etc. I. p. 116 f.

8) S. Mos. Chor. l. c. II. 35 f. (32 f.) u. Chamich l. c. p. 109 f. u. 112.

9) S. Mos. Chor. l. c. II. 38. (35.) u. Chamich l. c. p. 128; vgl. St.-Martin, Fragm. etc. I. p. 167 f.

In mancher Beziehung ähnlich, aber viel bestimmter und genauer lauten die Berichte der classischen Schriftsteller über die Besitznahme des nördlichen Mesopotamiens von Seiten der Armenier. Da aber diese Berichte gleichzeitig vom Eindringen der Römer in dieses Land handeln, so werden wir hier die dritte Epoche der Geschichte Harrâns beginnen, die wir oben als die römische bezeichneten, und werden erst dann von dem Einflusse der Armenier im nördlichen Mesopotamien sprechen, wenn wir zu der Epoche gelangt sein werden, wo die Armenier als Beherrscher dieser Provinz vom Schauplatze der Geschichte verschwinden.

Dass schon die Vorfahren des Tigranes Nisibis zur Residenz gewählt haben, wird von den classischen Schriftstellern, so viel uns bekannt ist, nicht erwähnt; dagegen ist es gar keinem Zweifel unterworfen, dass Tigranes den ganzen Norden Mesopotamiens occupirt hat. Nisibis war nach Dio Cassius[1] das Schatzhaus des Tigranes und sein Bruder Guras führte daselbst das Commando. Lucullus eroberte i. J. 64 v. Chr. diese Stadt nach sechsmonatlicher Belagerung und übergab die Provinz Mygdonia, nach Plutarch[2], dem erwähnten Guras zur Regierung. Zu dieser Zeit haben die Harrânier wahrscheinlich die erste nähere Bekanntschaft mit den Römern gemacht, gegen welche sie viele Jahrhunderte hindurch freundlich gesonnen waren, und denen sie bei jener sich darbietenden Gelegenheit hülfreich zur Seite standen. Einige Jahre später nach Lucullus erscheint Pompejus in jener Gegend auf dem Schauplatz, eroberte den nördlichen Theil Mesopotamiens und schickte seinen Feldherrn Afranius voraus, um die den Armeniern von den Parthern entrissene Gebirgsprovinz Gordyene wegzunehmen. Afranius aber verirrte sich auf seinem Marsche und litt so sehr durch die Witterung und durch den Mangel an Lebensmitteln, dass er und seine Armee, wie Dio Cassius berichtet, zu Grunde gegangen wären, wenn nicht die Harrânier ihn aufgenommen und auf den richtigen Weg geleitet

1) XXXV. 6 ff.

2) Lucull. 32, 5.

hätten[1]. Hier ist das erste Beispiel, wo die Bewohner des nördlichen Mesopotamiens, wenigstens die Bewohner der Städte, wo seit Alexander und den Seleuciden griechische Colonisten angesiedelt waren, den Römern ihre Zuneigung zu erkennen gaben. An dieser Stelle nennt Dio Cassius die Bewohner von Harrân, wie schon oben bemerkt wurde, *Μακεδόνων ἄποικοι*, und da die Harrânier, wie wir in der Folge sehen werden, auch später vielfach den Römern ihre Freundschaft durch die That bewiesen, so kann man daraus folgern, dass das griechische Element damals in dieser Stadt eine grosse Rolle spielte. Bayer setzt in seiner *Historia Osrhoëna*[2] voraus, dass Harrân zu dieser Zeit den Königen von Edessa unterworfen gewesen wäre; dies ist aber durchaus nicht erwiesen und wir möchten sogar das Gegentheil behaupten; denn ungefähr zehn Jahre später zeigte sich der König von Edessa gegen Crassus feindlich gesinnt, während die Harrânier denselben auf seiner Flucht auf eine freundschaftliche Weise aufnahmen, wie wir sogleich sehen werden.

Diese Eroberung des nördlichen Mesopotamiens war nur eine vorübergehende und die Armenier blieben Herren des Landes wie vorher; denn nach einer ausdrücklichen Aussage Strabo's[3] überliess Pompejus den grössten und besten Theil der Provinz Mygdonien dem Tigranes. Nach dem Abzuge des Pompejus scheinen die Parther sich wenigstens eines Theils der Provinz Mygdoniens bemächtigt zu haben; denn als Crassus zehn Jahre nach Pompejus seinen unglücklichen Feldzug gegen die Parther machte und in diese Provinz einfiel, drang das parthische Heer bis zum Bilechafluss vor. Die griechisch-macedonischen Städte der Provinz empfingen die griechenfreundlichen Römer mit offenen Armen und Crassus liess daselbst römische Besatzungen[4]. Derselbe überwinterte dann in Syrien, ging darauf über den Euphrat[5], zog bei

1) S. Plutarch. Pomp. 45, 2. u. vgl. ib. 36, 1. u. s. Dio Cass. XXXVII. 5., wo es von Afranius heisst: Κἂν ἀπώλοντο, εἰ μὴ Καππάδοκες, Μακεδόνων τε ἄποικοι ὄντες, καὶ ἐνταῦθά που οἰκοῦντες, ὑπέλαβόν τε αὐτὸν, καὶ παρέπεμψαν. — 2) Pag. 80.

3) XVI. p. 747. — 4) S. Dio Cass. XL. 13. u. Plut. Crass. 17, 2. 4. vgl. ib. 19, 3. u. 20, 3.

5) S. Plut. l. c. 17, 4 ff. 19, 4 ff.

Harrân vorbei, wo sich gleichfalls eine römische Besatzung unter dem Befehl des Componius befand[1], wandte sich endlich etwas südlich von dieser Stadt und erlitt jene fürchterliche Niederlage, an die kein Römer ohne Schauer dachte[2]. Das Schlachtfeld war in der Nähe der Stadt und Ignatius, der zuerst den Kampfplatz mit 300 Reitern verliess, kam um Mitternacht in Harrân an, sprach die Wächter der Stadtmauer lateinisch an und wurde mit den Seinigen in die Stadt aufgenommen[3]. Ritter[4] wundert sich darüber, dass die harrânischen Wachtposten der Stadtmauer lateinisch verstanden; dies dürfte aber nicht auffallen, wenn wir annähmen, dass dieselben, wie es wahrscheinlich ist, von der von Crassus daselbst zurückgelassenen Besatzung waren. Nach und nach rettete sich Crassus mit den noch immer beträchtlichen Ueberresten seines geschlagenen Heeres nach Harrân, das damals gut befestigt gewesen sein muss, und wo er sich hinter den Mauern dieser Stadt vorläufig für sicher hielt[5]. Nach Dio Cassius[6] wartete Crassus, der sich endlich auch in Harrân nicht halten zu können glaubte, eine mondlose Nacht ab, und floh dann des Nachts aus dieser Stadt nach dem Euphrat zu. Auf der Flucht nahm Crassus einen Harrânier, Namens Andromachus, als Wegweiser mit, der ihn irre leitete; Cassius merkte den Verrath und zog es vor, nach Harrân zurückzukehren. Eine andere Abtheilung seines Heeres, 5000 Mann stark, unter Anführung des Octavius, die ehrliche Führer hatte, gelangte in χωρία ὀρεινὰ, genannt Σίνναχα, wo sie, nach Plutarchs Ausdruck, κατέστησαν ἐν ἀσφαλεῖ πρὸ ἡμέρας. Crassus selbst aber begab sich nach langem Herumirren auf einen andern Hügel, welcher dem von Octavius besetzten gegenüber lag und von ihm nur 12 Stadien (etwas über

1) S. Plutarch. Crass. 27, 8 f.

2) Vgl. Lucan. Phars. I. 103 ff.

3) Plut. l. c. 27, 7 f.

4) Erdkunde. X. p. 1137; vgl. ib. p. 1121 ff., wo von der Localität, bei der die Niederlage des Crassus stattfand, ausführlich gehandelt wird.

5) S. Plut. l. c. 28, 3 ff. u. vgl. Dio Cass. XL. 25.

6) L. c. vgl. Plut. l. c. 29, 2 ff.

$^1/_4$ Meile) entfernt war. Von diesem Hügel heisst es ausdrücklich, dass er οὐδ' ὀχυρὸν war. Der Hügel von Sinnaka, auf dem Octavius sich befand, scheint also einigermassen befestigt gewesen zu sein, worauf auch der Ausdruck ἐν ἀσφαλεῖ hindeutet. Er scheint auch nicht weit von Harrân gelegen gewesen zu sein, da Octavius mit seinen Soldaten dorthin noch vor Tagesanbruch gelangte[1]. Auf den Specialkarten von Mesopotamien, welche von der englischen Euphratexpedition unter Chesney herausgegeben wurden, und zwar auf der Karte Nr. II., überschrieben: «*The river Euphrates, from Sumeïsât to Kalá't en-Nejm*», sind westlich von Harrân und ziemlich in der Nähe dieser Stadt, auf der Strasse, welche zum Euphrat führt, zwei nahe bei einander und gerade gegenüberliegende Hügel angegeben, von denen der eine klein und rund, der andere länglich in der Form eines Halbmondes ist. Auf dem letzteren bemerkt man noch jetzt Ruinen. Wir vermuthen, dass Crassus sich auf dem ersten und Octavius auf dem zweiten Hügel lagerte. Wir werden unten nachweisen, dass die Harrânier zur Zeit des Kaisers Caracalla und noch später zur Zeit des Islâm einen berühmten und, wie es scheint, befestigten Mondtempel hatten, der westlich ausserhalb der Stadt auf einem Hügel lag, und dass die von den Harrâniern vorzugsweise verehrte Mondgottheit Sîn hiess. Liegt hier nicht die Vermuthung nahe, dass der Hügel von Sinnaka, auf welchem die Soldaten des Octavius ihr Lager aufschlugen, und auf welchem sie gegen den Angriff des Feindes gesichert zu sein glaubten, eben der Hügel war, auf welchem der Tempel der Mondgottheit, Sîn genannt, lag, und dasss diese χωρία eben wegen dieses Tempels den Namen *Sinnaka* führten?

Nach der Vertreibung der Römer erlangten die Parther oder deren Vasallen-Könige die Oberherrschaft in der Provinz Mygdonien[2], wobei die Städte nur in einem losen Abhängigkeitsverhältniss zu den Parthern standen und wahrscheinlich von einigen Bürgern regiert wurden. Eine schätzbare Nachricht aus dem 114. Buche der Ἱστορίαι des Nicolaus Damascenus bei

1) S. Plut. l. c. u. vgl. Dio Cass. l. c. 26. 2) S. Dio Cass. l. c. 28.

Athenäus[1] macht diese Annahme ziemlich wahrscheinlich. Daselbst heisst es nämlich: der oben erwähnte Andromachus, welcher den Crassus verrathen hatte, erhielt als Belohnung für seinen an Crassus begangenem Verrath — also wohl von den Parthern — die Herrschaft über seine Vaterstadt Harrân; die Harrânier hätten ihn aber und seine ganze Familie wegen seiner Grausamkeit und Gewaltthätigkeit verbrannt. Man ersieht daraus, dass die Parther manche Städte Mygdoniens von Einheimischen beherrschen liessen, und dass die Bürger einer solchen Stadt es wagen konnten, mit einem von den Parthern eingesetzten Herrscher ohne Weiteres auf die grausamste Weise zu verfahren.

Einige Jahre später — 38 v. Chr. — schlug zwar der tapfere Legat des Antonius, Ventidius, die Parther und belagerte den König Antiochus XII. von Commagene, begnügte sich aber damit, die Parther nach Mesopotamien zurückzudrängen, ohne diese Provinz zu erobern, und die fernern Feldzüge des Antonius selbst gegen die Parther waren von keinem dauernden Erfolg für die Römer begleitet[2]. Unter Augustus bildete der Euphrat die Gränze zwischen den Römern und Parthern[3], eben so stand Mesopotamien zur Zeit des Tiberius unter Oberherrschaft der Parther, die damals dort einen Statthalter, Namens Ornospades, hatten[4]. Zur Zeit des Claudius scheint das nördliche Mesopo-

1) VI. p. 252, D.

2) S. Plut. Ant. 34, 2. 38 ff. u. Dio Cass. XLVIII. 40 f.; vgl. Zonar. Ann. X. 23. u. ib. 26 f. T. II. p. 374 f. 385 ff. u. 390 f. ed. Bonn.

3) S. Tacit. Ann. IV. 5.

4) S. ib. VI. 37. St.-Martin führt für diesen Punkt zwei andere Belege an (Fragm. etc. I. p. 113 f.), nämlich die parthischen Stationen von Isid. Charac., wo das ganze nördliche Mesopotamien von Apamia an, das dem Zeugma gegenüber lag, bis nach Babylonien hin, als parthisches Land betrachtet wird; dieser Beweis ist allerdings sehr triftig, dagegen möchten wir den zweiten Beleg dafür aus Philostr. vit. Apollon. I. 38, nicht unbedingt gelten lassen, weil Philostratus überhaupt für solche Sachen ein schlechter Zeuge ist. — Es sei hier bemerkt, dass wir die erwähnten Fragm. des St.-Martin erst dann kennen gelernt haben, als unsere Untersuchung über die Armenier im nördlichen Mesopotamien längst vollendet war; es freute uns zu ersehen, dass wir in vielen Stücken zu ähnlichen Resultaten, wenn auch nicht immer auf demselben Wege, gelangt waren.

tamien von den Vasallen-Königen von Adiabene (d. h. dem Lande am Zabflusse), welche die armenischen Chronisten für einen armenischen Dynastenzweig halten, beherrscht worden zu sein. Nach einer Nachricht des Josephus[1] nämlich hätte Monobazus, König von Adiabene, seinem Sohne Izates, der mit seiner Mutter Helena später, um 45 p. Chr., zum Judenthum überging, die Provinz Harrân zum Wohnsitze angewiesen, wo er auch bis zum Tode seines Vaters seinen Aufenthalt hatte. Wir haben auch oben eine Nachricht nach Moses aus Chorene und andern armenischen Chronisten mitgetheilt, nach der Sanadrug, der Frau seines Onkels, Helena, die nachher zum Judenthume überging, Harrân zum Wohnsitze anwies und die Herrschaft über das nördliche Mesopotamien übergab[2]. — Man sieht daraus, dass Moses aus Chorene, der die Nachricht des Josephus kannte und sie sogar citirt, Monobazus mit Sanadrug identificirt. Die armenischen Nachrichten über diese Zeit sind aber überhaupt schwer zu benutzen, da die armenischen Historiker offenbar verschiedene Vasallenkönige, die sie mit mehr oder weniger Recht für Armenier halten, mit einander vermengt haben[3]. — Josephus berichtet auch[4], dass der Partherkönig Artabanus dem erwähnten Izates die den Armeniern unterworfen gewesene Provinz Nisibis geschenkt habe. Diesen Angaben des Josephus und

1) Antiqq. XX. 2, 3.; vgl. jedoch Wichelhaus, de Nov. Testam. vers. Syr. antiq. p. 99, wo er sich für die Lesart Καιρῶν statt Καρρῶν erklärt; jedenfalls aber ist letztere Lesart sehr alt, denn Moses von Chorene hatte sie schon im 5. Jahrhundert vor sich; vgl. die folg. Anmk.

2) S. oben p. 373 u. ib. Anmk. 8.

3) Vgl. St.-Martin, Fragm. etc. I. p. 94–169, wo er vorzugsweise von den armenischen Königen in Adiabene und Osrhoëne handelt und wo er, ungeachtet seiner höchst scharfsinnigen Combinationen, zuweilen vergebens sich abmüht, die Nachrichten der armenischen Chronisten mit denen der occidentalischen Schriftsteller in Einklang zu bringen. — Wichelhaus nimmt sogar l. c. p. 98 ff. den Izates des Josephus für identisch mit dem Abgar des Moses Chorenensis an, der mit Christus im Briefwechsel gestanden haben soll; vgl. Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. V. p. 475 f. S. jedoch Tacit. Ann. XII. 14., wo ausdrücklich von Izates Adiabenus und Acbar aus Edessa zur Zeit des Claudius als von zwei verschiedenen Personen die Rede ist.

4) L. c. 3, 2.

Moses von Chorene widerspricht aber die Existenz der Stadt Claudiopolis, welche jenseits des Tigris, ungefähr auf der Stelle des alten Niniveh, lag. Diese Stadt war, wie schon der Name derselben uns lehrt, eine vom Kaiser Claudius gegründete römische Colonie und nannte sich auch auf einigen von Sestini[1] zuerst erklärten Münzen aus der Zeit des Traian und anderer Kaiser COL(ONIA) AUG. FELI. NIN. CLVV. (l. Clau.) oder COL. NINIVA. CLVV, so dass demnach die Römer schon unter Claudius festen Fuss jenseits des Tigris gefasst zu haben scheinen, worauf übrigens auch eine Aussage des Tacitus hinweist[2]. Dass der erwähnte Izates aber kein den Römern unterworfener Dynast war, geht aus der ganzen Erzählung des Josephus hervor.

Wir wollen hier die einzelnen Streitigkeiten zwischen den Römern und Parthern über den Besitz von Armenien, als nicht zur Sache gehörend, mit Stillschweigen übergehen und hier vorzugsweise nur diejenigen Nachrichten berühren, welche die Provinz Mygdonien betreffen. Während der Regierung Artaban des III., von 13-44 p. Chr., seufzten die Städte Mygdoniens unter dem Joche dieses grausamen parthischen Königs, den sie nach einer bestimmten Nachricht des Tacitus[3] verwünschten. Die Römer scheinen aber, die Zwistigkeiten und die Verwirrung, welche zur Zeit des Tiberius und Claudius im parthischen Reiche herrschten, benutzend, ungefähr zu dieser Zeit über den Euphrat gegangen zu sein und jenseits dieses Flusses viele Festungen angelegt zu haben. Tacitus berichtet nämlich[4], dass der Partherkönig Vologeses I. (reg. 50 - 90 p. Chr.), nach dem Abzug des Paetus aus Armenien, den römischen Feldherrn Corbulo um das Jahr 63 p. Chr. aufgefordert hätte, dass er die jenseits des Euphrats angelegten Burgen der Römer zerstöre, und dass dieser Strom, wie ehemals, die Gränze bilde. Die Römer schei-

1) S. Sestini, Lettere e dissertazioni numism. etc. T. V. Pirenze 1818. p. 74 f. u. vgl. Mionnet l. c. Suppl. VIII. p. 420 f.

2) S. Tacit. Ann. XII. 13. 3) Ann. VI. 41.

4) Ann. XV. 17.: At Vologesis ad Corbulonem missi nuntii, detraheret castella trans Euphratem, amnemque, ut olim, medium faceret.

nen also demnach schon zu dieser Zeit jenseits des Euphrats sich festgesetzt zu haben. Es ist aber möglich, dass hier nur von der transeuphratensischen Gegend links vom Taurus, oder dem eigentlichen Armenien die Rede ist, aber nicht vom nördlichen Mesopotamien. Unter Nero sass Tiridates, ein Bruder des Partherkönigs Vologeses I., auf dem armenischen Thron und von ihm wird ausdrücklich berichtet, dass er auch die mygdonischen Städte beherrschte. Wir theilen die darauf bezügliche Nachricht des Tacitus hier wörtlich mit, weil sie uns zugleich einen Blick in die Gesinnung der Mygdonier und in die Stellung derselben zu den Römern thun lässt. «At Tiridates, heisst es bei Tacitus[1], *volentibus Parthis* Nicephorium et Anthemusiada ceterasque urbes, quae Macedonibus sitae Graeca vocabula usurpant, Halumque et Artemitam Parthica oppida recepit, certantibus gaudio qui Artabanum Scythas inter eductum ob saevitiam exsecrati come Tiridatis ingenium Romanas per artes sperabant». Man sieht daraus erstens, dass Tiridates zu der Besitznahme der mygdonischen Städte erst der Bewilligung der Parther bedurfte, ferner, dass jene Städte auch damals Sympathien für Rom hegten, so dass sie sich über den neuen König nicht genug freuen konnten und zwar nur desshalb, weil er unter Römern erzogen worden war. Dies lässt, wie gesagt, erkennen, welche grosse Bedeutung das hellenistische Element in dieser Gegend hatte, was übrigens auch ohnehin aus der angeführten Stelle hervorgeht. Dass ein Theil Armeniens und besonders das nördliche Mesopotamien von dem armenischen König Erwand II. an Vespasianus übergeben wurde, haben wir schon oben nach armenischen Chronisten mitgetheilt. Seit dieser Zeit verschwinden die Armenier als Herrscher vom Schauplatz im nördlichen Mesopotamien; denn die Herrschaft der kleinen Könige von Edessa, welche armenische Chronisten für Armenier ausgeben, dehnte sich, wenigstens seit dieser Zeit, nicht über die Gränzen dieser Stadt aus. Das nördliche Mesopotamien wird von nun an der Zankapfel zwischen Römern und Parthern.

1) VI. 41.; vgl. ib. XII. 12 f. u. XV. 5.

Ein einziger römischer Schriftsteller, Aurelius Victor[1], spricht von einem Kriege zwischen Vespasianus und den Parthern, der mit einem Siege der Römer endete; die andern Geschichtsschreiber wissen aber von diesem Kriege nichts.

Es bleibt jetzt die Frage zu erörtern: haben die Armenier während ihres fast 250jährigen Besitzes dieses Landes einen grösseren oder geringeren Einfluss auf die Cultur desselben ausgeübt? Wir glauben, dass dieser Einfluss sich fast auf nichts reducirt. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass viele Armenier in der Provinz Mygdonien gewohnt haben; dafür spricht die oben citirte ausdrückliche Aussage Strabo's, so wie auch der Umstand, dass armenische Könige länger als 150 Jahre in Nisibis residirten. Viele Könige von Edessa führten armenische oder wenigstens iranische Namen, wie z. B. ܦܪܕܫܬ, Paradaschtes, ܦܩܘܪܝ, Pacorus, ܐܒܓܪ, Abgar, ܐܝܙܛ, Izates, ܦܪܢܛܣܦܬ, Pharnataspates[2] u. dgl. andere. Während der ersten Jahrhunderte nach Chr. kommen im nördlichen Mesopotamien viele Personennamen vor, die gleichfalls nicht semitischen Ursprungs sind, wie z. B. Vologeses, 374 p. Chr. Bischof von Nisibis[3], ܒܪܣܐ, zuerst Bischof in Harrân und dann in Edessa[4], ܡܓܪܛܛ, Magarthath, Vater eines königlichen Secretärs zu Edessa, ܒܘܠܝܕ, Bûlîd, Vorsteher des Archivs ebendaselbst[5], beide 202 p. Chr., u. dgl. Andere. In Edessa gab es auch 406 p. Chr. ein Badehaus, das man ܒܝܡܝܡܬܐ ܕܐܝܒܪܝܐ, *Balneum Iberorum*, nannte[6]; es scheinen also auch Iberier oder Georgier in dieser Stadt gelebt zu haben. Herodian spricht auch an einigen Stellen[7] von osrhoënischen Schützen,

1) Vespasian. 9., vgl. Dio Cass. LXVI. 11.

2) S. Bayer l. c. p. 67. 74f. 86. u. 147 f.; vgl. Mos. Chor. II. 26. (25). u. Assem. l. c. I. p. 418 ff.

3) Chron. Edess. §. 24. apud Assem. l. c. I. p. 396. vgl. ib. p. 18.

4) Chron. Edess. §. 25. l. c. vgl. Sozom. hist. Eccles. VI. 34. u. Assem. l. c. Not. 4. u. 5.

5) Chron. Edess. §. VIII. l. c. p. 393.

6) Ib. §. LXXVI. l. c. p. 406; vgl. ib. p. 269, wo auch Josue Stylites dieses Balneum Iberorum gedenkt.

7) III. 9. u. VI. 7.; vgl. ib. VII. 1. p. 69. 128. u. 134, ed. Im. Becker. Berol. 1826.

welche im römischen Heere dienten; diese Schützen müssen aber entweder parthische oder Soldtruppen aus dem Caucasus gewesen sein, welche im Dienste der Könige von Edessa standen, da es sonst von den einheimischen Syrern nicht bekannt ist, dass sie gute Schützen gewesen wären. Ungeachtet aber, dass das nördliche Mesopotamien viele Bewohner nichtsemitischen Ursprungs hatte, so glauben wir doch, dass die Behauptung St.-Martins sehr übertrieben ist, nach welcher das nördliche Mesopotamien «presqu'en totalité par les Arméniens» bewohnt gewesen sei, oder dass, wie er sich an einer andern Stelle ausdrückt, «la plus grande partie de la population de cette contrée a toujours été composée d'Arméniens»[1]; denn der ganze Habitus dieses Landes hatte einen ächt hellenisch-syrischen Typus und der feine syrische Dialect, der hier gesprochen wurde[2], lässt schliessen, dass der Kern der Bevölkerung aus Syrern bestand. Selbst die *Tabularia regum*, welche die Geschichte der armenischen Könige — wie es scheint nur der, welche in Adiabene und in Osrhoëne herrschten — enthielten, waren aller Wahrscheinlichkeit nach in syrischer Sprache abgefasst und bilden, wie wir vermuthen, die Hauptquelle der bekannten, in syrischer Sprache abgefassten und von Assemani[3] veröffentlichten Chronik von Edessa; wenigstens enthält diese Chronik einen Theil jener Tabularia, die ursprünglich in Nisibis, dann bei dem erwähnten Wechsel der Residenz nach Edessa gebracht wurden[4], und von denen Moses Chorenensis glaubte, dass sie noch zu seiner Zeit daselbst existirten[5]. Ja der armenische Chronist Johannes Catholicos berichtet ausdrücklich[6], dass die Thaten der armenischen Könige Erwand I. und Tigranes in *chaldäischen* (wohl richtiger: syrischen) Schriften erzählt sind, welche zur Zeit des Kaisers Tiberius abgefasst worden

1) S. oben p. 371 u. ib. Anmk. 5.
2) S. oben p. 360 u. ib. Anmk. 5.
3) L. c. I. p. 388–417.
4) Vgl. oben p. 373 u. ib. Anmk. 7.
5) S. Mos. Choren. l. c. II. 10. (9.), vgl. ib. 33, p. 227 f. (30, p. 140) u. III. 62. u. Euseb. hist. Eccl. I. 13.
6) L. c. p. 15 f.

wären und sich zu Nineveh und Edessa befänden. Moses von Chorene nennt auch[1] die Landessprache von Edessa die syrische, obgleich er selbst die Könige dieser Stadt für Armenier ausgiebt. Der Einfluss der Armenier, sagten wir, muss sehr gering gewesen sein. Dies geht besonders aus folgenden Umständen hervor: die Armenier waren gute Reiter, tapfere Krieger, die sich brav mit ihren Feinden herumschlugen, sonst aber waren sie ein rohes und uncivilisirtes Gebirgsvolk, welches keine eigne Schrift hatte und das Wenige, das es von Civilisation besass von andern entlehnt hatte[2]. Die Syrer dagegen hatten eine eigene Schrift und eine uralte Cultur, die durch die Bekanntschaft mit den Griechen einen noch höheren Grad erreichte. Man kann also von vorn herein eher einen Einfluss der gebildeten Syrer auf die ungebildeten Armenier annehmen, als umgekehrt. Der Einfluss der Syrer auf die Armenier lässt sich übrigens auch vielfach nachweisen. Letztere haben ihr erstes Geschichtswerk von jenen erhalten, und dieses von einem Syrer verfasste Geschichtswerk diente allen spätern armenischen Historikern als Hauptquelle[3]. Die Armenier bedienten sich auch der syrischen und persischen Schrift[4], da sie, wie bemerkt, bis zum Anfange des 5. Jahrh.

1) L. c. II. 38. (35); vgl. oben p. 351.

2) Wir wollen hier eine prägnante Stelle aus Moses von Chorene (l. c. II. 59. (56.) nach Vaillant de Florivals Uebersetzung, Venise 1841. T. I. p. 285 u. 287) anführen, in welcher derselbe die armenischen Fürsten bis auf Ardasches II. (reg. 78 nach Chr.) auf folgende Weise schildert: «. . . ces princes n'avaient aucune idée des arts libéraux, ni des sciences; occupés à des courses et à des incursions, ou ils négligeaient ces sciences, ou les ignoraient: je parle de la succession des semaines, des mois, des années; *ces points leur étaient totalement étrangers*, bien qu'en usage chez les autres nations. Il n'y avait ni navigation sur les lacs du pays, ni voyage sur les fleuves, ni instrumens de pêche; *l'agriculture même n'était pas pratiquée en tous lieux, mais sur quelques points seulement;* comme dans les contrées du nord on vivait de chairs crues et d'autres alimens pareils». Vgl. ib. I, 3. den Anfang. Wie hätten nun diese Barbaren auf die verhältnissmässig hochgebildeten Syrer einen geistigen Einfluss ausüben können?

3) S. Mos. Chor. l. c. I. 8 f. u. vgl. ib. II. 10. (9).

4) S. Chamich l. c. p. 137; vgl. Diod. Sic. XIX. 23, wo ein mit syrischen Buchstaben geschriebener Brief des Orontes, Satrapen von Armenien, an Polysperchon, erwähnt ist.

p. Chr. keine eigene Schrift hatten. Eben so wenig kann man einen Einfluss der armenischen Religion auf die der Syrer annehmen; ja das Gegentheil ist historisch erwiesen. Artases, der zweite arsacidische König von Armenien, führte die Verehrung vieler griechischen Gottheiten in sein Reich ein; dasselbe that auch Tigranes, von dem ausdrücklich berichtet wird, dass er den Cultus des ächt semitischen Gottes Ba'al-Schamîn aus Mesopotamien nach Armenien verpflanzte[1]. Von Abgar, der um die Zeit Christi lebte, wird berichtet, dass er, als er Edessa zu seiner Residenz wählte, die Götter Nebuk, Bel, Tharatha und Bathnical aus seiner alten Residenz Nisibis nach der neuen gebracht hätte[2]. Die drei zuerst genannten sind bekannte syrische Gottheiten, deren Cultus also schon lange vorher bei den Armeniern eingeführt wurde. Es scheint sogar, dass die im nördlichen Mesopotamien wohnenden Armenier im Laufe der Zeit durch die höhere Cultur der Syrer gänzlich syrificirt wurden. Die Chronik von Edessa und die officiellen Schriften dieser Stadt waren syrisch abgefasst[3]. Die oben erwähnten Bischöfe von Nisibis und Harrân, die armenische oder parthische Namen führten, haben sicher geläufig syrisch gesprochen. Der 22. König von Edessa hiess ܡܥܢܘ ܒܪ ܐܝܙܛ, Ma'anû bar Izates[4]. Der Vater führte also einen iranischen und der Sohn einen semitischen Namen. Eben so führte der Sohn des erwähnten Magarthath einen ächt syrischen Namen ܩܝܘܡܐ, Qajûmâ, und war Notarius, ܣܦܪܐ, von Edessa, der die öffentlichen Acten syrisch abfasste, und der erwähnte Bûlîd war Vorsteher des Archivs zu Edessa, welcher die syrisch abgefassten Staatsacten aufzubewahren hatte[5]. Allerdings könnte man hier behaupten, dass die erwähnten Personen Syrer waren, welche armenische Namen führten; aber der Umstand, dass sich sonst nicht die geringste Spur eines armenischen

1) S. Mos. Chor. l. c. II. 12. (11.) u. 14. (13.) u. Chamich l. c. p. 68.
2) Mos. Chor. II. 27. (26).
3) S. Chron. Edess. §. VIII. l. c. p. 393.
4) S. Bayer l. c. p. 148 u. Assem. l. c. p. 422.
5) S. Assem. I. c. p. 393.

Einflusses auf die Syrer nachweisen lässt und dass der vielfache Einfluss der letztern auf die Armenier erwiesen ist, spricht für die entgegengesetzte Annahme. Nach dem bisher Gesagten kann man also mit ziemlicher Sicherheit voraussetzen, dass der Cultus in Harrân von den Armeniern nicht influirt wurde, und es ist uns in der That bisher nicht gelungen, Spuren eines solchen Einflusses zu entdecken, mit Ausnahme einer einzigen Gottheit, die, vorausgesetzt, dass der Name derselben in den Handschriften richtig geschrieben ist, möglicherweise armenischen Ursprungs sein könnte [1].

Kehren wir nun zur Geschichte des nördlichen Mesopotamiens zurück und sehen wir, welche Rolle Harrân in der Epoche der römischen Occupation dieses Landes gespielt hat. Die Zustände dieser Provinz von Vespasianus bis auf Marc. Aurelius lassen sich nicht genau schildern; denn die Berichte über diese Epoche sind sehr dürftig. Nach der Uebergabe der ganzen Provinz Mygdonien oder eines Theils derselben von Seiten des armenischen Königs Erwand an Vespasian haben die Bewohner jener Provinz, wie es scheint, die Oberhoheit der Römer zum Theil anerkannt; diese aber scheinen sich in die innern Angelegenheiten der Städte Mygdoniens, welche zum Theil von ihren Fürsten oder Tyrannen beherrscht wurden, nicht eingemischt zu haben. So lehrt uns z. B. eine Münze von Anthemusia — einige Meilen westlich von Harrân — mit der Legende: *ΑΥΤΟ. ΔΟΜΕΤΙΑΝΟC*(sic) und: *ΑΝΘΜΟΥCΙΩΝ*(sic)[2], dass die Bewohner dieses Ländchens die römische Oberhoheit anerkannt haben; dennoch erwähnt Dio Cassius[3] einen Phylarchen von Anthemusias, Namens Sporaces, der es sogar versäumte, dem Sieger Traian entgegen zu gehen[4]. Eutropius[5] zählt die von Traian eroberten

1) S. unten Bd. II. p. 40 u. ib. p. 288.

2) S. Sestini, Lettere e dissert. num. T. I. p. 64. Milano 1813.

3) LXVIII. 21.

4) St.-Martin identificirt den Namen Sporaces mit dem armenischen Namen Asburages, den ein armenischer Patriarch des 4. Jahrhunderts führte, und scheint den Erstern für einen parthischen Vasallenfürsten zu halten; s. dessen Fragm. etc. I. p. 145 u. 177.

5) Brev. VIII. 3.

Länder und Städte auf und nennt sogar die Provinz Anthemusia geradezu: *magna Persidis regio;* eben so nennt sie Sextus Rufus[1] bei derselben Gelegenheit: *opima Persidis regio.* Es ist übrigens auch möglich, dass die Parther während der kläglichen Regierung des Domitian sich Mesopotamiens bemächtigten und dass die kleinen Fürsten dieses Landes dann mehr von den Parthern als von den Römern abhängig waren; dies lässt die Zurückhaltung, welche jene Fürsten gegen Traian[2] bewiesen, obgleich sie von seiner furchtbaren Macht Kunde hatten, vermuthen. In der That berichtet der Chronograph Domninus[3], dass die Parther während der Regierung des Traian — wie es scheint, unmittelbar vor dem persischen Feldzug desselben — in Mesoptamien einfielen, die Provinz Euphratesia ausplünderten und so sich Antiochiens bemächtigten. — Während dieses Feldzugs des Traian (115-16)[4] wurden Armenien, Mesopotamien bis zum persischen Meerbusen hin und sogar Assyrien, d. h. das Land östlich vom Tigris, mit der Hauptstadt Ctesiphon für römische Provinzen erklärt[5]. Harrân wird in der Geschichte dieses Feldzugs, so viel uns bekannt ist, nicht erwähnt. Diese Besitznahme der transeuphratensischen Provinzen war aber von keiner langen Dauer; denn während Traian immer weiter nach dem Süden vorrückte, fiel schon ein Theil der nördlichen Provinzen ab[6], und Hadrian gab 117 die Eroberungen seines Vorgängers förmlich auf und bestimmte den Euphrat als Gränze des Reiches[7]. Die Parther scheinen darauf sich dieser Provinzen wieder bemächtigt zu

1) Brev. c. 20.; vgl. Dio Cass. l. c. 23.

2) Vgl. Dio Cass. l. c. 18. u. 21 f.

3) Bei Malalas, Chronogr. XI. p. 270 ff.

4) S. Eckhel, doctr. num. VI. p. 451 f. u. vgl. Handbuch der römischen Alterthümer, begonnen von Becker, fortges. von Joach. Marquardt, Leipz. III. 1. p. 204. St.-Martin, Fragm. I. p. 159 f. u. die Monographie über diesen Feldzug des Traian von Will. Francis Ainsworth in den Original papers read before the Syro-Egyptian Society of London, vol. I. part I. p. 35-43. London 1845.

5) S. Dio Cass. l. c. 26. Eutrop. l. c. u. S. Ruf. 14. u. 20.; vgl. Malal. l. c. p. 274 f. u. Zonar. Ann. XI. 22, T. II. p. 512 f. ed. Bonn.

6) S. Dio Cass. l. c. 30.

7) S. Spartian. Hadrian. 5. Eutrop. VIII. 6. u. S. Ruf. 14. u. 20.

haben, und so vertrieben sie zur Zeit des Antonius Pius den König Abgar aus Edessa und beabsichtigten sogar einen Einfall in Armenien zu machen, und nur durch Güte gelang es jenem Kaiser, den Sturm von Armenien abzuhalten und den König von Edessa in das Reich seiner Väter zurückzuführen[1]. Aber am Anfange der Regierung des Marc. Aurelius schickte derselbe (i. J. 162) seinen Mitregenten Lucius Verus nach dem Orient und die römischen Feldherren eroberten Armenien, Mesopotamien, Medien und Parthien[2]. Diese neue Occupation von Mesopotamien war von längerer Dauer und übte auf Harrân einen bedeutenden Einfluss aus; denn die römischen Feldherren führten eine römische Colonie nach Harrân und seit dieser Zeit prangen auf Münzen dieser Stadt die Titel: *Colonia Aurelia, Metropolis prima*, und die Bewohner von Harrân nennen sich auf den Münzen des Marc Aurel, Lucius Verus und Commodus: *Φιλορωμαῖοι*. Eine ziemlich grosse Anzahl harränischer Münzen sind auf uns gekommen und zwar solche des Marc Aurel, auf welchen die Titel *Colonia* und *Philoromaei* zuerst vorkommen, ferner des Lucius Verus, des Commodus, auf welchen gleichfalls der Titel *Metropolis prima* vorkommt, dann auf denen des Septimus Severus, Caracalla, Geta, Elagabalus, Severus Alexander, Gordianus Pius und Tranquilina[3]. Die römischen Feldherren der beiden Antonine mögen, wie einst Alexander der Macedonier, die Wichtigkeit Harrâns, als Mittelpunkt vieler Strassen und als Sitz eines uralten Cultus und eines ausgebreiteten Handels, eingesehen haben, und beeilten sich daher, dahin eine römische Militärcolonie zu führen. Harrân muss damals auch sonst eine sehr bedeutende Stadt gewesen sein, da die Römer sie zur ersten *Metropolis* erhoben. Andererseits zeigt aber auch der Bei-

1) S. Capitolin. Anton. Pius c. 9.

2) S. Dio Cass. LXXI. 1 f. Capitol. Marc. Anton. philos. 8 f. u. Verus 6 ff. Eutrop. VIII. 10. S. Ruf. 14. u. 21. Ammian. Marcell. XXIII. 6, 24. u. Zonaras l. c. XII. 2, p. 527.

3) S. Mionnet l. c. T. V. p. 593 ff. und Suppl. T. VIII. p. 391 ff.; vgl. Spanheimi Diss. VIII., Eckhel l. c. III. p. 507 f.; Sigfr. Bayer, de Numo Amid. in Opusc. Halae 1770, p. 554 u. Ritter l. c. Bd. XI. p. 23.

name *Philoromaei*, wie innig die Harrânier sich den Römern angeschlossen haben. Dieselben suchten sich zu jener Zeit auf die Dauer in Mesopotamien festzusetzen und legten auch in Anthemusia und Singara römische Colonien an, wie dies aus Münzen dieser Städte hervorgeht[1]. Im Ganzen herrschte auch damals in den mesopotamischen Städten eine den Römern überaus günstige Stimmung, wie dies aus mesopotamischen Münzen zu ersehen ist, die zu Ehren des Marc Aurel, der Faustina, des Lucius Verus, der Lucilla und des Commodus geprägt wurden und die Aufschriften *ΤΠЄΡ. ΝΙΚΗС. ΡΩΜΑΙΩΝ*, *ΤΠЄΡ. ΝΙΚΗС. ΤΩΝ СЄΒΑС.* und *ΤΠЄΡ. ΝΙΚΗС. ΤΩΝ ΚΙΡΙΩΝ* tragen[2]. Dennoch scheint die römische Herrschaft nur in den Städten fest begründet gewesen zu sein, in denen römische Colonisten angesiedelt und keine einheimische Herrscher waren; wo letztere aber herrschten, scheint ihre Gewalt weniger anerkannt gewesen zu sein; denn kaum hat der Kaiser Septimus Severus den glücklichen Feldzug gegen die Parther beendigt (197-99), als der kleine Fürst von Edessa abfiel, und er sowohl, wie auch die Adiabener und die Araber mussten von Neuem der römischen Herrschaft unterworfen werden[3]. Dieser Kaiser mag es daher auch für nöthig gefunden haben, neue Colonien in Mesopotamien anzulegen, und führte wirklich römische Colonisten nach Nisibis und Rhesaena, dem heutigen Râs-'Aîn, wie aus den Münzen dieser Städte zu ersehen ist, von denen jede sich Septimia Colonia nannte[4].

Bevor wir die sonst noch auf uns gekommenen Nachrichten über Harrân und dessen Umgebung besprechen, wollen wir festzustellen versuchen, wie weit ungefähr der römische Einfluss auf

1) S. Eckhel l. c. III. p. 519 f. und Mionnet l. c. p. 592 u. 636 u. Suppl. l. c. p. 389 u. 417.

2) S. Mionnet l. c. p. 638 ff., Nr. 224–236. u. Suppl. p. 418, Nr. 83 f.

3) S. Dio Cass. LXXV. 1 ff. u. 9 ff. Spartian. Sever. 9. 14. 16. u. 18. Eutrop. VIII. 18. S. Ruf. 14. u. 21. Zosim. I. 8. u. Zonar. l. c. XII. 9, p. 549 ff.

4) S. Mionnet l. c. p. 626 ff. u. 630 ff. u. Suppl. l. c. p. 415 f. u. vgl. Dio Cass. XXXV. 6. u. LXXV. 3. u. Eckel l. c. p. 517 f.

Syrien und Mesopotamien überhaupt und speciell auf Harrân und die Harrânier sich erstreckte.

Wir sind geneigt, den römischen Einfluss in Syrien und Mesopotamien überhaupt nicht hoch anzuschlagen. Derselbe war nur in den Ländern sehr gross, wo die römische Cultur und Civilisation der einheimischen bedeutend überlegen war, wie dies z. B. in Gallien, Spanien, Germanien und dergleichen andern Ländern der Fall war; in den Staaten dagegen, wo die einheimische Cultur eine höhere als die römische war, reducirte er sich auf ein Minimum. Als die Römer Griechenland erobert hatten, wurden die Griechen nicht zu Römern umgewandelt, sondern es trat der umgekehrte Fall ein; die griechische Sprache und die griechische Literatur wurde allgemein in Rom verbreitet; die römische Literatur war zum Theil nur die Copie der griechischen, und wenn es einige wenige Griechen gab, die erträglich lateinisch schrieben, so gab es hingegen viele Römer, welche ihre Werke griechisch abfassten. Auch in Vorderasien und in Mesopotamien war das hellenistische Element so stark, dass das römische Wesen die Bewohner dieser Länder nur politisch, aber nicht geistig durchdringen konnte. Allerdings war die lateinische Sprache auch in diesen Ländern verbreitet, und obgleich der Beamte daselbst nicht durchaus lateinisch verstehen musste, so hat doch die römische Jurisprudenz und die etwa um 200 post Chr. zu Berytus gestiftete römische Rechtsschule nach allen Seiten hin den Romanismus verbreitet; aber dessen ungeachtet kam die griechische Sprache bei Erlassen der römischen Behörden und bei Gerichtsverhandlungen in Anwendung. Arcadius bestimmte durch ein Gesetz, dass die Richter sich beliebig der griechischen oder der lateinischen Sprache bedienen könnten[1], und Libanius findet es unerhört, dass der Statthalter Faustus in Syrien kein griechisch verstand; an einigen Orten Italiens und namentlich in Calabrien erhielt sich die griechische Sprache sogar bis über das

1) Cod. Just. VII. 45, 12.; vgl. Bernhardy, Grundriss der griech. Literatur. Halle 1852. I. p. 486 f. u. 539 f.

Mittelalter hinaus[1]. Die Münzen von Cyrrhestica, Chalcis, Seleucis, Pieria, Trachonitis, Ituraea, Decapolis, Arabia und Mesopotamia sind durchweg griechisch. Ja selbst die Münzen der römischen Colonialstädte sind bei weitem überwiegend griechisch. So sind z. B. die Münzen von Nisibis, Rhesaena, Edessa, Amida und Harrân alle griechisch; nur von der letztern Stadt giebt es einige Münzen von Caracalla, die lateinische Legenden haben. In Bostra in Arabien, wo gleichfalls eine römische Ansiedlung war, wechseln die Legenden, die bald griechisch und bald lateinisch sind; ebenso giebt es einige Münzen aus Phönicien, Coelesyrien, Samaritis und Judäa, die mitunter lateinische Legenden haben[2]. Man sieht aus diesem Allen, dass das römische Element selbst in den römischen Colonialstädten der hellenistischen Länder nicht dominirend war. Es konnte auch nicht anders sein. Durch ihre Kraft, Energie, Ausdauer, Beharrlichkeit und durch ihr organisatorisches Talent haben die Römer eine bewunderungswürdige politische Macht erlangt, aber durchaus nicht durch ihre geistige Höhe. Ihr Einfluss machte sich daher in den hellenistischen Ländern nur auf den Gebieten geltend, wo sie originell waren, wie z. B. in der Jurisprudenz und in der Agricultur, aber sonst nicht. Selbst ihre Sprache scheint nur von denjenigen erlernt worden zu sein, welche sich dem Staatsdienste widmeten[3], sonst aber scheint sie in Syrien und Mesopotamien sehr wenig verbreitet gewesen zu sein[4]. In die Sprache der Juden und Syrer der ersten christlichen Jahrhunderte sind eine Unzahl griechischer Wörter eingedrungen, dagegen sehr wenig lateinische. Selbst der Ausdrücke δῆμος, κριτής und σύγκλητος bedienten sich die Juden, gebrauchen aber nicht die Ausdrücke *populus*, *judex* und *senatus*, woraus man ersehen kann, dass das römische Element das griechische Städteleben

1) Die Belege dafür findet man bei Marquardt l. c. p. 306 ff.

2) Vgl. darüber die betreffenden Stellen in Bd. V. des oft citirten Mionnetschen Werkes u. Suppl. Bd. VIII.

3) Vgl. Marquardt l. c. p. 307 u. bes. ib. Anmk. 2096.

4) Vgl. Quatremère im Journ. des Sav. 1849, p. 407 f.

nicht ganz verdrängen konnte. Auch die Namen der in den rabbinischen Schriften vorkommenden Steuern, welche die Juden an die Römer zu entrichten hatten, sind griechisch; wie z. B. δημόσιον, ἔρανος, ζημία und dergleichen andere Ausdrücke[1], woraus man, ausser den schon bekannten Beweisen[2], am besten ersehen kann, dass die eigentliche Sprache der Verwaltung die griechische und nicht die lateinische war. Hingegen kannten die Juden die Ausdrücke *delator* und *dux*, da diese Wörter zur Bezeichnung von ächt römischem Wesen galten. Der Ausdruck Ἡγεμών ist ihnen übrigens viel geläufiger als *dux*, selbst wenn von römischen Feldherren die Rede ist. Abgesehen von den angegebenen Gründen glauben wir, dass der römische Einfluss selbst in den Colonialstädten Vorderasiens auch desshalb unbedeutend war, weil der Unterschied der eingebornen und der angesiedelten Bevölkerung sich gewöhnlich langsam und erst durch vollständige Romanisirung der erstern ausglich[3]. Zu dieser vollständigen Romanisirung kam es aber in den hellenistischen Ländern niemals, und als die römische Herrschaft daselbst lange genug gedauert hatte, dass die Römer — wenn sie überhaupt die Fähigkeit dazu gehabt hätten — die Hellenisten hätten romanisiren können, nahm der Gang der Verhältnisse eine solche Wendung, dass die Römer selbst hellenistisch wurden. Dadurch aber, dass der römische Einfluss eben in jenen hellenistischen Ländern in geistiger Beziehung so gering war, ist auch die Erscheinung erklärlich, dass die Araber während der ersten Jahrhunderte ihrer Herrschaft in jenen Ländern noch so viele und so lebenskräftige griechische Elemente vorfanden, welche den Mohammedanern eine andere geistige Richtung zu geben im Stande waren, — eine Richtung, welche den Mohammedanismus zum Theil untergrub und selbst auf Europa während des ganzen Mittelalters einen grossartigen Einfluss ausübte. Dagegen wussten die Araber

1) S. Cassels Art. Juden (Geschichte) in Ersch u. Grubers allg. Encycl. Sect. II. Bd. 27. p. 7 f. u. p. 28 f.

2) Vgl. Marquardt l. c. p. 306 u. ib. Anmk. 2086.

3) S. ib. p. 259.

von den Römern sehr wenig, und während sie Hunderte von griechischen Schriften wiederholt übersetzen liessen und selbst übersetzten, beschränkt sich ihre Kenntniss der römischen Literatur auf den Plinius[1] und einige lateinische Geoponica[2], die sie aber vielleicht erst vermittelst griechischer Bearbeitungen kennen gelernt haben. Dies alles aber hat darin seinen Grund, weil zur Zeit der Occupation des Landes durch die Araber die Reminiscenzen aus der Römerzeit gering waren.

Was namentlich Harrân anbetrifft, so ist schon oben bemerkt worden, dass auf den Kaisermünzen dieser Stadt seit Marcus Aurelius der Titel *Colonia Aurelia* vorkommt. Es gab aber viele Städte im römischen Reiche, welche blos die Privilegien einer Colonie hatten, ohne eine wirkliche römische Colonie zu sein; dann gab es auch solche, die nicht einmal jene Privilegien hatten, sondern nur den Titel Colonia führten, ohne dass mit dem Titel irgend ein besonderes Vorrecht verbunden war und ohne dass je römische Colonisten in ihr aufgenommen wurden[3]. Harrân war aber sicher keine solche Colonie, sondern muss wirklich römische Colonisten und zwar Militärcolonisten in sich aufgenommen haben. Dafür sprechen folgende Umstände: Harrân lag in einem Lande, welches den Einfällen des Feindes immer ausgesetzt war; es ist daher ganz natürlich, dass die römischen Feldherren der beiden Antonine römische Soldaten zum Schutz des Landes daselbst ansiedelten. Auf Kaisermünzen von Harrân kommen oft die römischen *signa militaria* vor[4], die, wie es sich

1) S. 'H. Chalfa V. p. 59, Nr. 9948. u. vgl. de Sacy in den Not. et Extr. Bd. IV. p. 107ff., welcher nachgewiesen hat, dass das arabische Buch, von dem man glaubte, dass es eine Uebersetzung oder ein Auszug aus Plinius sei, ein dem Apollonius von Tyana zugeschriebenes Werk ist.

2) S. 'H. Chalfa l. c. p. 132, Nr. 10377 f. u. vgl. das كتاب الفلاحة des Ibn el-'Awwâm, oder: Libro de agricultura, su autor ... Abu Zaccaria... eben el-Awam... Traducido al castellano y anotado por Don Josef Ant. Banqueri. Madrid 1802. vol. I. p. 8 f.

3) S. Ulpian. in den Digesten, L. 50. tit. 15. de Censibus, 1. u. 7. Spannheim, Orbis Rom. p. 471 f. u. Marquardt l. c. p. 341.

4) S. Mionnet l. c. p. 520, Nr. 24. p. 599, Nr. 33. Suppl. p. 395 ff. Nr. 29. 31 f.,

von selbst versteht, nur auf Münzen von Militärcolonien Sinn und Bedeutung haben[1]). Unter den Soldatenansiedelungen in bereits vorhandenen Städten sind zwei Arten zu unterscheiden: 1) eine partielle, d. h. eine solche, wo die Veteranen in den bestehenden Comunalverband aufgenommen wurden, ohne dass derselbe seinen politischen Zustand änderte, in welchem Falle die neuen Ansiedler nur ein eignes Collegium unter sich gebildet zu haben scheinen, die ganze Stadt aber nicht die Rechte und den Namen einer Colonie erhielt; 2) die alte Verfassung der ganzen Commune wurde aufgelöst und dieselbe als Colonie durch eine eigene *formula* neu constituirt. In dem letztern Falle konnte die rechtliche Stellung der alten und neuen Einwohner zu einander verschieden aufgefasst und festgesetzt werden, indem nämlich die alte Einwohnerschaft entweder geradezu der neuen unterworfen und alles Antheils an der Communalverwaltung beraubt, oder mit gleichen Rechten in die Colonie aufgenommen, oder endlich der Antheil beider Classen an der Verwaltung durch eine specielle Festsetzung regulirt werden konnte. Als Colonien sind aber nur diejenigen Ansiedelungen zu betrachten, in welchen auf eine der zuletzt genannten Arten römische Bürger zu einer neuen Gemeinde unter den hergebrachten Förmlichkeiten durch eine besondere *lex coloniae* constituirt wurden[2]). Da Harrân den Namen Colonia führte, so gehörte es also zu der eben angegebenen zweiten Classe, und da es, wie die mesopotamischen Städte überhaupt, sich von jeher freundlich gegen die Römer zeigte und die Bewohner desselben sich sogar seit der Aufnahme der römischen Colonisten *Philoromaei* nannten, so ist vorauszusetzen, dass die Römer die ursprüngliche Communalverfassung Harrâns nicht vernichteten und dass die Harrânier an derselben mit den neu Angesiedelten gleichen An-

---

Ann. de l'Inst. Arch. T. XIX. Paris 1847. p. 45 f. 282. u. ib. Pl. C. Nr. 3. u. P. Nr. 5., Archäol. Zeitung, Berlin 1848, Nr. 20, p. 318 u. Köhne, Fünfzig antike Münzen der v. Rauchschen Sammlung, Berlin 1843. p. 48 f. ib. Taf. II. Nr. 11. u. vgl. die beiden weiter unten p. 402 mitgetheilten harrânischen Münzen.

1) Vgl. Eckhel l. c. IV. p. 490 ff.

2) Fast wörtlich nach Marquardt l. c. p. 340 f.

theil hatten. Demnach wäre man berechtigt, einen religiösen Einfluss der Römer auf den Cultus in Harrân vorauszusetzen; denn die Ausübung verschiedener Communalangelegenheiten war mit religiösen Ceremonien verbunden und bei solchen Gelegenheiten konnten die römischen Gebräuche nicht in den Hintergrund treten. Aber in den vielen Nachrichten über den spätern Cultus in Harrân haben wir keine Momente entdeckt, die wir unbedingt für römische ausgeben könnten. Dagegen sind auf harrânischen Münzen, besonders auf denen des Kaisers Sept. Severus, römische Feldzeichen angebracht und zuweilen mit der Mondsichel an der Spitze[1], dem Symbol des Deus Lunus, das die Harrânier auf fast allen ihren Münzen haben[2]. Man kann darin, wie wir glauben, eine Verschmelzung des römischen Elements mit dem einheimischen und eine Hinneigung der neu eingewanderten römischen Colonisten zum einheimischen Landescultus sehen. Herodian spricht von einer *βασιλεία* in Harrân, aus der der Kaiser Caracalla sich in den Mondtempel dieser Stadt begab[3]. Harrân scheint also der Sitz einer höheren römischen Behörde gewesen zu sein, da es daselbst eine *βασιλεία* gab, in der Caracalla, wie es scheint, einige Zeit residirte.

Bisher haben wir Nachrichten angeführt, welche sich auf die politische Geschichte Harrâns beziehen; jetzt aber gehen wir zu einigen Angaben über, die auf den Cultus der dortigen Heiden Bezug haben. Diese Angaben sind für uns um so interessanter und wir werden sie daher auch um so aufmerksamer betrachten, da wir aus ihnen ersehen, dass der Cultus der Bewohner Harrâns zur Zeit der Cäsaren kein anderer war als der der Harrânier oder Ssabier zur Zeit des Islâm.— Wir stellen hier die verschiedenen Nachrichten zusammen und suchen sie gegenseitig zu erklären.

Nach einem schändlichen Verrath an den Parthern schlug Caracalla im Jahre 217 sein Winterquartier in Edessa auf und

1) S. oben p. 380 u. ib. Anmk. 2.

2) Vgl. dieses Capitel weiter unten p. 401.

3) S. Herodian. IV. 13. u. vgl. die folgende Seite Anmk. 2.

leitete von da aus den Feldzug gegen den Feind. «Deinde cum iterum vellet Parthis bellum inferre, berichtet Spartian[1]..., *atque inde Carras Luni dei gratia venisset*, die natalis sui, *octavo idus aprilis, ipsis Megalensibus*,.... insidiis a Mocrino... positis... interemptus est». Im folgenden Capitel bemerkt Spartian: «Occisus est (Caracalla) autem in medio itinere inter Carras et Edessam». Aus dieser Stelle geht hervor: 1) in Harrân wurde damals der Deus Lunus und zwar als männliche Gottheit verehrt, worüber wir gleich eine andere dieses zum Theil berichtigende Nachricht des Spartian selbst mittheilen werden; 2) am 6. April wurden damals wohl in Harrân die Megalenses gefeiert; 3) Caracalla kam zuerst aus Edessa nach Harrân und von hier ging er dieselbe Strasse zurück, wo er in der Mitte des Weges getödtet wurde. Dass er aber nicht auf dem Rückwege nach Edessa, sondern auf dem Wege zu dem auf dieser Strasse liegenden Mondtempel der Harrânier ermordet wurde, geht aus einer andern genauern Nachricht des Herodian hervor. Derselbe berichtet[2]: «Als Antoninus (Caracalla) zu Carrhae in Mesopotamien sich aufhielt, geschah es, dass derselbe sich vorgenommen, vom königlichen Palaste aus einen Besuch in dem Tempel der Selene zu machen, welche von den Eingebornen besonders verehrt wird. Da jedoch der Tempel ziemlich weit entfernt stand, so bedurfte es einer eigentlichen Reise dorthin und er nahm blos eine kleine Anzahl Reiter mit, in der Absicht, nach Beendigung des Opferns (nach Harrân) zurückzukehren. In der Mitte des Weges aber wurde er getödtet». Aus diesem Berichte geht also hervor: 1) Caracalla war in Harrân, als er den Mondtempel besuchen wollte; 2) dieser Tempel war ziemlich entfernt von der Stadt; 3) die Mondgottheit, von der Herodian als von einer weiblichen Gottheit spricht,

1) Caracall. c. 6.

2) IV. 13. Συνέβη δὲ μετ' οὐ πολὺ τῆς σκέψεως ταύτης θελῆσαι τὸν Ἀντωνῖνον, διατρίβοντα ἐν Καῤῥαις τῆς Μεσοποταμίας, προελθεῖν τῆς βασιλείας ἀπελθεῖν τε εἰς τὸν νεὼν τῆς σελήνης, ἣν μάλιστα οἱ ἐπιχώριοι σέβουσιν. ἀφειστήκει δὲ τῆς πόλεως ὁ νεὼς πολύ, ὡς ὁδοιπορίας χρῄζειν. σὺν ἱππεῦσιν οὖν ὀλίγοις, ἵνα δὴ μὴ πάντα τὸν στρατὸν σκύλη, τὴν ὁδοιπορίαν ἐποιεῖτο, ὡς δὴ θύσας τῇ θεῷ ἐπανέλθοι. κατὰ δὲ τὴν μέσην ὁδὸν κτλ.

wurde von den Harrâniern vorzugsweise verehrt; 4) Caracalla wurde nicht auf der Hälfte des Weges zwischen Harrân und Edessa, sondern zwischen Harrân und dem Mondtempel getödtet. Das Datum, wann dieses geschah, giebt Herodian nicht an. Nach Dio Cassius aber[1] wurde Caracalla auf dem Wege von Edessa nach Harrân den achten April getödtet. Die Nachrichten der andern Historiker sind ganz unbestimmt. So heisst es bei Eutropius[2]: (Caracalla) «defunctus est in Osdroëne apud Edessam»; bei Aurel. Victor[3]: «Cum Carras iter faceret, apud Edessam secedens.... interfectus est»; bei Sext. Rufus[4]: «in Osroëna apud Edessam» etc.; bei Aurel. Cassiodorus[5]: «interficitur inter Edessam et Carras»; eben so bei Moses von Chorene nach Firmilian[6] und im Chronicon Paschale[7]; bei Zonaras[8]: «er ist auf dem Wege von Edessa nach Harrân getödtet worden»; bei Syncellus[9]: «er ist getödtet worden *πρὸς Καρίαις καὶ Ἐδέσσῃ πόλεις δ' αὗται τῆς Ὀσροηνῆς*»; bei Nicephorus ganz fehlerhaft[10]: «*ἐσφάγη μεταξὺ Βαΐων καὶ Ἐδέσης*»; bei Malalas[11]: «*ἐσφάγη δὲ ἐν τῷ παλατίῳ, ὡς ἐξήρχετο εἰς τὸ ἱερόν*»; endlich bei Barhebraeus[12] und bei Abû-'Isa nach Abû-l-Fedá[13]: «er ist getödtet worden in Mesopotamien zwischen Harrân und Edessa». Offenbar sind hier die Nachrichten des Herodian die genausten und zuverlässigsten; da sie aber unvollständig sind und weder die Lage des fraglichen Tempels, noch das Datum, wann Caracalla ermordet wurde, bei ihm angegeben ist, so dienen die

1) LXXVIII. 5.
2) VIII. 20.
3) Epit. 21.
4) Brev. 21.
5) Chronic. in s. Oper. omn. I. p. 389, ed. Rotomag. 1679.
6) Hist. Arm. II. 75. ed. Vall. de Florival (72 ed. W.).
7) I. p. 498 ed. Bonn.
8) XII. 12. T. II. p. 563 f. ed. Bonn.
9) Chronogr. I. p. 672 ed. Bonn.
10) Chron. p. 748 ed. Bonn; vgl. jedoch Bayer, hist. Osr. p. 191.
11) XII. p. 295 ed. Bonn; vgl. Cedren. I. p. 449, ed. Bonn.
12) Chron. Syr. p. 60 (57).
13) Hist. anteisl. p. 106.

andern Angaben zur Ergänzung der seinigen. Aus allen diesen mehr oder minder vollständigen und zum Theil sich widersprechenden Berichten geht aber jedenfalls hervor, dass Caracalla — von dem Herodian an einer andern Stelle[1] berichtet, dass er die Gewohnheit hatte, alle möglichen Orakel, Haruspicien und Astrologen zu befragen, und also folglich auch sehr bigot war —, die Gelegenheit eines grossen Festes in Harrân nicht unbenutzt vorüber gehen lassen wollte und er begab sich daher von Edessa nach dieser Stadt, um von dort den Mondtempel zu besuchen, welcher offenbar auf der Strasse von Harrân nach Edessa lag. Wenn aber Spartian von der Feier der Megalenses spricht, so ist es nicht ganz ausgemacht, ob er damit die römischen, die eben zu dieser Zeit gefeiert wurden[2], oder die harrânischen meint. Weniger zweifelhaft ist es, welches Datum das richtige ist, ob das des Spartian oder das des Dio Cassius; denn die Aussage des Letztern, dass Caracalla den 8. April getödtet wurde, halten wir desshalb für die wahrscheinlich richtigere, weil Dio hier, wie auch sonst in ähnlichen Fällen, genaue Zahlen vor sich gehabt zu haben scheint. Er meint nämlich[3]: Caracalla habe 29 Jahre und 4 Tage gelebt, *τῇ γὰρ*, fügt er hinzu, *τετάρτῃ τοῦ Ἀπριλλίου ἐγεγέννητο.* Diese Zahlen werden auch durch die Angabe des Todestages des Septimus Severus und der Regierungsdauer des Caracalla bei Dio Cassius[4] bestätigt. Dagegen erweisen sich sogar die allgemeinen Zahlen des Spartian[5] theils falsch, theils ungenau, während die Zahlen des Dio Cassius überhaupt viel

1) IV. 12.; vgl. Zonar. l. c. p. 562, wo es von ihm gleichfalls heisst: ἔχαιρε δὲ καὶ μάγοις καὶ γόησι.

2) Die *Ludi Megalenses*, auch Megalesia und Megalensia genannt, wurden zu Ehren der Mater magna, μεγάλη θεός, begangen, deren Symbol in Gestalt eines vom Himmel gefallenen Steines i. J. 548 d. St. nach Rom gebracht wurde (s. Liv. XXIX. 14). Varro (L. L. V. 15.) leitet den Namen Megalenses von Megalesium, einem Tempel dieser Göttin zu Pessinus, ab. Diese Spiele dauerten 6 Tage und begannen etwa den 4. April; s. Pauly, Realencyclop. der class. Alterthumswiss. Bd. IV. p. 1206 f.

3) LXXVIII. 6.

4) S. ib. LXXVI. 17 in fine u. l. c. 6 in fine; vgl. Eutrop. VIII. 20. u. Zonaras l. c. p. 564.

5) S. Spart. Carac. 9. u. vgl. Dio Cass. ll. cc.

genauer sind, da er Tag und Monat angiebt. Welche Veranlassung aber Caracalla hatte, gerade an diesem Tage, d. h. den 8. April, den Mondtempel zu besuchen, werden wir gleich sehen.

Dass die Mondgottheit in Harrân vorzüglich verehrt wurde, bezeugen Spartian und Herodian, wie wir eben gesehen haben, nur nennt jener sie Deus Lunus und fasst sie also als eine männliche Gottheit auf, dagegen nennt sie dieser Σελήνη und hält sie wohl für eine weibliche Gottheit. Allerdings könnte man sagen, dass Herodian sie nur desshalb so nennt, weil er sich griechisch nicht anders ausdrücken konnte; aber der Mond ist in der lateinischen Sprache eben so gut weiblich, wie in der griechischen, und Herodian hätte eher *Μήν* gebrauchen können, als Spartian Lunus, wenn der Character der Mondgottheit in Harrân wirklich männlich und nicht, wie es uns scheint, androgynisch gewesen wäre. Auf letzteres zeigt eine andere Stelle des Spartian hin, wo es heisst[1]: «alle Gelehrte, vorzugsweise aber die Harrânier, glauben, dass diejenigen, welche den Mond als weibliche Gottheit verehren und ihm auch einen weiblichen Namen geben, für immer Sclaven der Frauen bleiben, dass diejenigen aber, welche ihn als eine männliche Gottheit verehren und ihm auch einen solchen Namen geben, die Frauen beherrschen». «Unde, fügt er hinzu, quamvis Graeci vel Aegyptii eo genere, quo feminam hominem, etiam Lunam deam dicant, *mystice tamen deum* dicunt». Man sieht daraus, dass die Harrânier es allerdings für gut gefunden haben, den Mond als eine männliche Gottheit zu verehren, dass aber der männliche Character derselben nicht so ganz entschieden ausgesprochen gewesen sein mag. Dass der Mond in vielen Städten und vorzugsweise in Kleinasien als männliche Gottheit verehrt wurde, wird von den Alten vielfach berichtet und wird auch durch eine grosse Anzahl von Münzen bestätigt, auf denen der Deus Lunus oder der *Μήν* dargestellt wird[2];

1) L. c. 7.

2) S. unten die Nachträge zu Bd. II. p. 183 ff. Anmk. 163. u. vgl. den Index zu dem oben citirten Werke des Mionnet s. vs. *Lunus* u. *Mensis* u. A. C. E. v. Werlhof, Handbuch der griech. Numismatik, Hannover 1850. p. 56.

wir werden aber unten[1] nachweisen, dass nach Plutarch auch die Aegypter dem Monde eine Zwitternatur zugeschrieben haben.

Die von Herodian und Spartian mitgetheilte Nachricht von der besondern Verehrung des Mondes in Harrân wird auch durch andere Berichte, besonders aber durch zahlreiche Münzen dieser Stadt vielfach bestätigt. So berichtet Ammianus Marcellinus vom Kaiser Julian[2]: «Ibi (scil. in Carris) moratus aliquot dies, . . . *et Lunae, quae religiose per eos colitur tractus, ritu locorum* fert sacra». Man sieht zugleich daraus, dass in Harrân die Mondgottheit auf eine eigenthümliche Weise verehrt wurde. In den dem Clemens Romanus zugeschriebenen, nach der gewöhnlichen Annahme aber aus dem 2. Jahrhundert stammenden Homilien[3] sind die Stellen angegeben, wo man die Gräber der verschiedenen Götter zeigte, so z. B. das des Saturn im Caucasus, das des Jupiter in Creta, Ἡλίου δὲ ἐν Ἄστροις (l. Ἄτραις, Atra in Mesopotamien, Ἄτραι bei Stephanus Byzantinus s. v., Hatra bei Ammian[4], el-Hadhr der Araber[5]) καὶ Σελήνης ἐν Καρχοῖς. Letzteres ist corrumpirt und muss Κάρραις heissen, wie es Schwegler nach Cotelerius verbessert hat[6], dem auch Lobeck[7] beistimmt, und wie es auch aus der 6. Homilie[8] hervorgeht, wo es heisst: Σελήνη δὲ ἐν Κάραις. Es ist bekannt, dass in Atra die Sonne vorzugsweise verehrt wurde und daselbst auch einen prachtvollen Tempel hatte, dessen Schätze die Römer anlockten und dessen Ruinen noch jetzt von den Reisenden bewundert werden[9]. Man sieht also daraus, dass der Verfasser der Clementinischen Homilien diejenigen Oerter, wo gewisse Gottheiten vorzugsweise verehrt wurden, für die Grabstätten derselben

1) Bd. II. p. 184. 2) XXIII. 3, 2.
3) Hom. V. §. 23, p. 161 ed. Schwegler, Stuttg. 1847.
4) XXV. 8, 5.; vgl. Dio Cass. LXVIII. 31. LXXIV. 11. LXXV. 1 f. u. LXXX. 3.
5) S. unten Bd. II. p. 410, §. 15. u. ib. Anmk. 160. zu Text Nr. III.
6) L. c. p. 436.
7) Aglaoph. p. 576.
8) §. XXI. p. 181.
9) S. Dio Cass. LXVIII. 31. u. LXXV. 12. u. vgl. Zonar. Ann. XII. 9. T. II. p. 551. u. Ritter, Erdkunde. Bd. X. p. 130 ff. u. Bd. XI. p. 466 ff.

ausgab. Harrân war demnach ein Hauptort, wo die Mondgottheit vorzugsweise verehrt wurde. Auch die oben[1] erwähnte und weiter unten mitgetheilte Nachricht des Eutychius zeigt auf eine uralte Verehrung des Deus Lunus in Harrân hin. Dies geht ferner aus den zahlreichen Münzen dieser Stadt hervor, die von Marc Aurel bis auf Gordianus Pius auf uns gekommen sind und auf welchen immer Symbole, die auf den Mondcultus hinweisen, vorkommen. Diese Symbole sind grösstentheils folgende: ein Halbmond mit einem Stern, manchmal auf einer Scheibe zwischen zwei Schlangen, manchmal auf einer Kugel ruhend, die auf einer Schlange, oder auf einem Viereck, oder auf einer Säule, oder endlich auf einem Altare liegt, zu deren Seiten sich auch Schlangen befinden. Dann aber kommen auch Darstellungen vor, die Mionnet folgendermassen beschreibt. Auf einer harrânischen Münze von Caracalla: «Buste du dieu *Lunus*, à droite, avec un croissant derrière des épaules, les peplus sur la poitrine, et la tête diadémée surmontée d'un autre petit croissant»; dann auf einer Münze von demselben und von Geta: «Le dieu *Lunus* avec un croissant sur les épaules, debout, à gauche; devant, un *vexillum* planté en terre», ferner eine ähnliche Darstellung mit einem Halbmond auch auf dem Kopfe mit zwei Feldzeichen. Auf einer harrânischen Münze von Elagabalus: «Buste *radié* du dieu Mois, avec le pallium sur les épaules». Auf einer andern von Septimus Severus: «Table sur laquelle est le simulacre du dieu Lunus, de forme ronde, surmonté d'un croissant, et une bandelette pendant de chaque côté». Endlich auf einer andern Münze von Severus Alexander: «Le dieu *Lunus* assis sur une siège et tourné à gauche, un croissant derrière les épaules, le bras droit étendu et portant sur la main gauche un globe surmonté d'un croissant; dans les champs deux enseignes militaires»[2]. Am merkwürdigsten aber sind die beiden harrânischen Münzen von Septimus Severus, die wir hier mittheilen und

1) Pag. 313; vgl. unten p. 404.

2) S. Mionnet l. c. Bd. V. p. 393–601 u. Suppl. Bd. V. p. 391–398.

von denen die eine (Nr. 1.) im Besitze des Herrn v. Rauch zu Berlin ist und die andere (Nr. 2.) sich in der Pariser Sammlung befindet. Die Beschreibung der erstern dieser beiden Münzen

lautet[1]: «Temple tétrastyle; au milieu, une pierre ovale surmontée d'un croissant; sur les côtés deux enseignes militaires surmontées d'un croissant avec des ornements pendants». Die andere Münze, die aber von Pellerin, dann auch von Mionnet[2] und Lajard[3] fälschlich Aelia Capitolina zugeschrieben und von Hrn. v. Rauch[4] richtig für eine harrânische erkannt wurde, enthält ganz dieselbe Darstellung, nur sehen die Feldzeichen nebst der Verzierung des Tempels etwas verschieden aus; eben so hat der conische Stein, welcher das Idol des Deus Lunus ist, Querstreife, während jener ganz glatt ist. Rauch meint, dass diese Münze mit seinem Exemplare identisch sei, was wir aber bezweifeln, da die Verschiedenheit der Prägung in die Augen fällt. Die letztere Münze ist auch offenbar später als die erstere geprägt worden, da das Brustbild des Kaisers auf jener älter aussieht als auf dieser. Zweifelhaft ist es aber, ob man aus der Verschiedenheit der Darstellung, sowohl des Tempels, als des Idols, den Schluss zu ziehen berechtigt ist,

1) Ann. de l'Inst. Archéol. Bd. XIX. p. 282. 2) L. c. Bd. V. p. 520, Nr. 24.
3) Ann. de l'Inst. Archéol. l. c. p. 45 f.
4) Archäol. Zeitung. 1848, Nr. 20, p. 318.

dass es in Harrân zwei Mondtempel gab, die einander im Ganzen und Grossen ähnlich, aber im Einzelnen verschieden waren, nämlich einen in der Altstadt und einen in der Colonialstadt. Fast möchten wir dies glauben, da spätere Nachrichten eine solche Annahme zu bestätigen scheinen. Wie dem aber auch sei, aus dem Gesagten geht hervor:

1) dass die Mondgottheit in der Gegend von Harrân zur Zeit der Cäsaren vorzugsweise verehrt wurde und zwar scheint der Character dieser Gottheit dort androgynisch gewesen zu sein;
2) dass diese Gottheit eine uralte ist, wie schon die Form des Idols beweist;
3) dass der berühmte Mondtempel der Harrânier auf der Strasse nach Edessa, also westlich oder nordwestlich, ziemlich entfernt von der Stadt lag;
4) endlich, dass den 6. oder den 8. April, oder vielleicht an diesen beiden Tagen, die Harrânie jener Zeit ein grosses Fest feierten.

Auch die Ssabier, d. h. die heidnischen Harrânier zur Zeit des Islâm, verehrten vorzugsweise die Mondgottheit und zwar hatte dieselbe bei ihnen, wie es scheint, einen androgynischen Character; auch ihr Mondtempel war sehr berühmt und lag aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls auf derselben Stelle, wo der von Herodian erwähnte Mondtempel lag, und auch sie feierten am 6. und am 8. April grosse Feste. Wir wollen dies nach den im zweiten Bande mitgetheilten Quellen nachweisen.

Nach dem Berichte des Abû-Sa'îd Wahb ben Ibrahîm im Fihrist des en-Nedîm über die Feste und Opfer der Harrânier zur Zeit des Islâm war der Montag dem Monde, welcher Sîn heisst, geweiht. Den 27. eines jeden Mondmonats wallfahrten die Ssabier in Harrân «nach einem ihnen gehörigen Tempel, genannt der Tempel-Kâdî, schlachten und verbrennen (daselbst) Brandopfer dem Gotte (اَلسِّ) Sîn, d. i. dem Monde, und essen und trinken». Vom achten März an fasten sie «zu Ehren des Mondes dreissig Tage» und den sechsten April, dem letzten

Tage dieses dreissigtägigen Fastens, «opfern sie ihrer Göttin, (الإلهة), dem Monde einen Stier und verzehren ihn am Ende des Tages». Den 24. Januar feiern sie «das Geburtsfest des Herrn, d. h. des Mondes. An demselben Tage feiern sie ein Mysterion zu Ehren des Schemâl, bringen Schlachtopfer und verbrennen achtzig vierfüssige Thiere und Vögel; dann essen und trinken sie und verbrennen» Fackeln aus Pinienzweigen «zu Ehren der Götter und Göttinnen». In Gemeinschaft mit Saturn und Mars wurde dem Gotte (الإله) Mond am 20. April in dem Tempel Kâdî ein Zuchtstier geopfert[1]. Wir sehen also, dass der Mond auch von den spätern Harrâniern zur Zeit des Islâm vorzugsweise verehrt wurde und dass dieselben ihn bald als eine männliche, bald als eine weibliche Gottheit auffassten.

Der Mondtempel der Ssabier in Harrân war bei den Mohammedanern sehr berühmt, aber seine Lage lässt sich nicht mit völliger Sicherheit angeben, wahrscheinlich aber hatten sie zwei Mondtempel, von denen der eine östlich und der zweite westlich von der Stadt lag.

Der erste unter den arabischen Schriftstellern, welcher den Mondtempel zu Harrân erwähnt, ist der Alexandrinische Patriarch Eutychius, nach dessen zwar euphemerisch klingenden Nachricht, der aber unbedingt ein historisches Factum zu Grunde liegt, dieser Tempel von einer Göttin in der Urzeit erbaut worden wäre. Dieser Tempel soll aber nach Eutychius fünfzig Jahre nach seiner Erbauung nebst dem in demselben aufgestellten Götzenbilde des Mondes zerstört worden sein[2]. Ueber die Lage dieses Tempels ist nichts Bestimmtes gesagt, es heisst nur: «Sie (die Göttin, oder, wie Eutychius sie nennt, die Königin Chabîb) erbaute einen grossen Tempel in Harrân (في حران)»; dieses aber beweist nicht absolut, dass der Tempel wirklich innerhalb der Stadt lag. Dieser kann übrigens auch in jener frühen Zeit innerhalb der Stadt, in der spätern Zeit aber dennoch ausserhalb der-

1) S. unten Bd. II. p. 9. 22. 23. 24. 35. 36. 37 u. 40 f.; vgl. ib. p. 98. 156 ff. 183 f. 248 f. u. 255 ff.

2) S. unten Bd. II. p. 507 f. §. 2. u. vgl. ib. p. 509 f. §. 2.

selben gelegen haben; denn bei einer so uralten Stadt, wie Harrân, ist es sehr leicht möglich, dass dieselbe zur Zeit der Cäsaren nicht mehr ganz auf derselben Stelle, wie zur Zeit der Patriarchen, lag.

Noweirî zählt in seiner Nihâjah el-Arab verschiedene alte heidnische, oder, wie er sich ausdrückt, ssabische Tempel auf, unter denen er als den siebenten den Mondtempel zu Harrân nennt und den er für den grössten Tempel der Ssabier ausgiebt[1]. Eine nähere Angabe über die Lage dieses Tempels findet sich bei Noweirî nicht.

Jâqût spricht zwar in seinem Mo'ag'gem el-Boldân nicht ausdrücklich von einem Mondtempel der Ssabier in Harrân; er erwähnt aber[2] eine Ortschaft in der Nähe dieser Stadt, welche Salamsîn hiess, und in welcher, wie wir aus anderweitigen Nachrichten wissen, Ssabier wohnten[3]. Den Namen dieser Ortschaft erklärt er nach einer anonymen Quelle durch ssanam el-Qamar «das Götzenbild des Monds» (Sîn heisst bei den Ssabiern, wie bemerkt, der Mond und die Mondgottheit); darauf bemerkt Jâqût: «demnach scheint dieser Ort bei seiner Erbauung dem Monde geweiht worden zu sein». Dass die angegebene Etymologie eine falsche ist, braucht nicht erst bemerkt zu werden; denn *salam* und *ssanam* können nicht identisch sein; eher kann *Salamsîn* Vollmond heissen. Wie dem aber auch sei, es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieser Ort, dessen Lage Jâqût aber nicht näher angiebt, mit dem Mondcultus zusammenhängt. Vielleicht befand sich der Mondtempel der Harrânier in eben dieser Ortschaft.

Dimeschqî erwähnt in seiner Nochbah ed-Dahr diesen Tempel an zwei Stellen[4]. Im 10. Capitel des ersten Buches nämlich spricht er von verschiedenen ssabischen Tempeln und bei der Beschreibung eines solchen Mondtempels bemerkt er: «Auch in Harrân war ein Mondtempel, genannt el-Modarriq, von dem

1) S. unten l. c. p. 516; vgl. oben p. 267 u. ib. Anmk. 2.
2) S. unten l. c. p. 531, §. 8.
3) S. unten l. c. p. 18; vgl. unten Buch I. Cap. XI.
4) S. unten l. c. p. 397 u. 412 f. §. 18. u. vgl. ib. Anmk. 176. zu Text Nr. III.

man sagte, dass er die Citadelle der Stadt bildete. In diesem Tempel hat man nicht aufgehört, Gottesdienst zu halten, bis die Tataren ihn zerstört haben». Im 8. Capitel des siebenten Buches aber heisst es bei ihm: den Ssabiern blieb in Harrân «von alten Monumenten nur der Modarriq übrig, das ist die Citadelle, die ein Mondtempel war». Im Jahre 424 (1032), heisst es daselbst ferner, hätten die Aegypter diesen Tempel zerstört «und es blieb dann den Ssabiern kein anderer Tempel ausser diesem übrig». Auch im Târîch el-Manssûrî des 'Hamawî heisst es: einige der 'Alîden hätten sich im Jahre 424 (1032) Harrâns bemächtigt und den Mondtempel daselbst erobert; den Ssabiern sei dann kein Tempel mehr übrig geblieben[1]. Dimeschqî bezeichnet also eine Citadelle oder ein Castell von Harrân als den Ort, wo der Mondtempel lag, oder richtiger: der Mondtempel bildete eine Art Citadelle der Stadt. Wo aber die eigentliche Citadelle von Harrân lag, ist bei ihm nicht angegeben; wahrscheinlich lag sie östlich von der Stadt. Der spanische Reisende Ibn 'Gobeir, der den 18. u. 19. Juni 1184 p. Chr. in Harrân zubrachte[2], spricht von einem hohen Castell, genannt Burg-'Hawâ auf der Ostseite von Harrân unweit von der Stadt, aber doch ein Paar Stunden Wegs entfernt von derselben, wo alte Ruinen vorkommen und wo auch ein Brunnen (بئر) sich befindet[3]. An einer andern Stelle[4] spricht er von einer festen Citadelle in der Nähe von Harrân an der Ostseite desselben. Diese Citadelle kann aber nicht mit der von Dimeschqî erwähnten identisch sein, denn sie lag unmittelbar an der Stadt, wie es aus Ibn 'Gobeirs Beschreibung hervorgeht, während der Mondtempel jedenfalls ziemlich entfernt von derselben gelegen haben muss. Auch Badger sah die Ruinen der Citadelle von Harrân und giebt die Lage derselben ganz nahe bei der Stadt an[5]. Nach dem Berichte

1) S. unten l. c. p. 341.

2) S. رحالة ابن جبير oder The travels of Ibn Jubeir, by Will. Wright, Leyden 1852. p. ٣٠, ٣٤٠, ٣٤٩ u. ٣٤٩

3) L. c. p. ٣٤٩ 4) L. c. p. ٣٤٨

5) S. Badger, the Nestorians etc. I. p. 341 u. vgl. ib. p. 343.

von Chesney[1] bestehen die Ruinen von Harrân: «of a bath, a castle, the remains of a temple or church; and near them is the well of Rebecca». Ob dieser «well» mit dem Brunnen des Ibn 'Gobeir identisch ist, lässt sich nicht angeben; denn derselbe spricht auch[2] von einer Quelle in einem mohammedanischen Meschhed, wo der Patriarch Abraham mit seiner Frau Sarah gewohnt haben soll und der drei Farsach's von der Stadt entfernt lag. Man kann also aus den Nachrichten der arabischen Schriftsteller, welche ausdrücklich vom Mondtempel in Harrân sprechen, keinen bestimmten Schluss ziehen, wo derselbe in der spätern Zeit gelegen hat. Die arabischen Schriftsteller sprechen aber auch zugleich von zwei Tempeln der Ssabier in Harrân, die sie allerdings nicht ausdrücklich für Mondtempel ausgaben, die aber, wie es uns scheint, Mondtempel waren, und von denen der eine aller Wahrscheinlichkeit nach im Westen und der andere im Osten der Stadt lag. Das erwähnte Fest, welches am 27. eines jeden Mondmonats gefeiert wurde und an welchem nur dem Monde Opfer dargebracht wurden, wurde in dem Tempel Kâdî celebrirt, welcher an der Ostseite der Stadt und ausserhalb derselben lag. Auch an dem grossen Feste des 20. des Monats Nîsân (April), welches gleichfalls in diesem Tempel gefeiert und an welchem den ältesten Gottheiten Harrâns Opfer dargebracht wurden, wurde auch dem Monde geopfert[3]. Wir vermuthen, dass dieser Tempel der östliche Mondtempel sei, der Tempel der Altstadt, wo der specifisch harrânische Cultus sich erhalten hatte und der vielleicht an derselben Stelle lag, wo Ibn 'Gobeir die alten Ruinen vorgefunden hat. Dieser Tempel scheint nicht gross gewesen zu sein; denn die Berichterstatter nennen ihn nicht هيكل, Tempel, sondern دير, Kloster[4]. Dieses Kloster scheint am Ende des 10. Jahrh. p. Chr. noch existirt zu haben; denn en-Nedîm sagt von den Ssabiern in Harrân[5], dass sie «noch jetzt», d. h. 377(987), zu

1) The expedition etc. I. p. 115.
2) L. c. p. ٢٣٤
3) S. unten Bd. II p. 24. 37. u. 40 f. u. vgl. ib. 217 ff.
4) S. unten II. cc. u. ib. p. 628, §. 14.
5) S. unten l. c. p. 41.

diesem Tempel wallfahrten. Allerdings sagt dies en-Nedîm nach Quellen, die er zum Theil nicht namhaft macht und deren Berichte sich daher auf eine frühere Zeit beziehen könnten; aber en-Nedîm ist nicht der Mann, der seine Quellen sinnlos abschreibt, und er wird wohl gewusst haben, dass jene Wallfahrten zum Tempel Kâdî noch zu seiner Zeit stattfanden; denn sonst hätte er wohl zu den Worten: «noch jetzt» irgend ein يعنى hinzugefügt.

Ausser dem Tempel oder Kloster Kâdî im Osten der Stadt hatten die Ssabier auch einen grossen Tempel im Westen derselben, von dem wir vermuthen, dass er auf dem in der Geschichte des Crassus erwähnten Hügel von Sinnaka lag, und dass er mit dem von Herodian und Dimeschqî erwähnten Mondtempel der Harrânier identisch ist.

Nach Mas'ûdi nämlich befand sich im Jahre 332 (943) in Harrân am raqqaïschen Stadtthore, d. h. an dem Thore, welches nach Raqqah führt, ein ssabischer Tempel (هيكل), welcher von den «hochverehrten Tempeln» der Ssabier übrig geblieben war[1]. Letzteres ist offenbar nicht so zu verstehen, als hätten die Ssabier in Harrân ausser diesem Tempel kein anderes dem Cultus geweihtes Gebäude gehabt; denn Mas'ûdî selbst spricht an einer andern Stelle[2] von einem *Mag'ma'*, Bethaus der Ssabier in Harrân und im Toleranzedict des Chalifen Thâjî'-billahi etwa aus den Jahren 363-7 (973-7) ist sogar von offenen Bethäusern, Mesg'eden, religiösen Versammlungsörtern und Meschheden der Ssabier die Rede[3]. Sie haben also etwa 30 Jahre nach Mas'ûdî viele dem Cultus gewidmete Localitäten besessen. Mas'ûdî's Aeusserung, dass der am raqqaïschen Thore von Harrân gelegene Tempel allein den Ssabiern übrig geblieben sei, ist also so zu verstehen, dass dieser Tempel der einzige von den «hochverehrten» und grossartigen Tempeln sei, welche die Ssabier einst

1) S. unten l. c. p. 368 f., §. 3.

2) L. c. p. 372, §. 6.

3) S. unten l. c. p. 538 u. vgl. oben p. 218 f. u. unten Buch I. Cap. XII.

besessen haben und von denen Mas'ûdî einige Zeilen vorher spricht[1]. Dieser Tempel war also einer der hochverehrten und bedeutenden Tempel, der sich von der Vorzeit oder von der Blüthezeit des Heidenthums erhalten hatte und hiess nach der Lesart der bessern Handschriften مغليثيا[2]. Wir vermuthen, dass dieser Name *Μεγαληθεια* zu lesen sei und glauben diesen Namen auf folgende Weise erklären zu dürfen: die aus dem Westen stammende Bevölkerung Harrâns nannte die daselbst hochverehrte Mondgottheit *Μεγάλη θεὰ* und den Tempel derselben *ὁ νεὼς τῆς μεγάλης θεᾶς*, oder kürzer *Μεγαλοθεῖον*, welcher Name im Laufe der Zeit in *Μεγαληθεια* corrumpirt und verkürzt wurde. Mas'ûdî berichtet, dass die Ssabier vorgeben, dieser Tempel sei der des Azar, des Vaters des Patriarchen Abraham[3]; und nach der Qassîdah des oben erwähnten Ibn 'Aischûn aus Harrân gab es unterhalb dieses Tempels vier Keller, in denen Götzenbilder standen und in welcher die Ssabier ihre Mysterien feierten[4]. Dieser Tempel war also jedenfalls das bedeutendste und wichtigste von den dem Cultus geweihten Gebäuden der Ssabier.

An welcher Stelle das in Rede stehende raqqaïsche Thor von Harrân lag, ist nicht angegeben; wir vermuthen aber, dass es an der Westseite lag und dass es mit dem bei Chesney[5] abgebildeten Westthor von Harrân identisch ist. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, dass der Weg von Harrân nach Raqqah durch dieses Thor führte, worauf der Name desselben hinweist. Raqqah liegt zwar südwestlich von Harrân[6], aber das Thor, durch welches die Strasse von dieser nach jener Stadt führte, muss doch westlich gelegen haben. Der erwähnte Ibn Gobeir reiste nämlich in der Nacht von Harrân ab, schlug einen westlichen ein wenig südlich sich hinneigenden Weg nach

1) S. unten Bd. II. p. 367; vgl. ib. p. 381 f. 446, §. 36. u. p. 609.

2) S. unten l. c. p. 368 f. u. 371 u. vgl. die Anmkn. 18. u. 28. zu Text Nr. II.

3) S. unten l. c. p. 369, §. 3.

4) S. unten l. c. p. 370 f. §. 4. u. vgl. oben p. 200 u. unten l. c. p. 332 ff.

5) L. c. I. p. 115.

6) Vgl. die oben p. 304, Anmk. 2. citirte Karte von Chesney.

Qal'ah-Neg'm und Membig' (Hierapolis) ein und gelangte mit Tagesanbruch in Tel-'Abdah an, wo er, wie er angiebt, rechts Serûg', das Batne der Alten, und links Raqqah hatte[1]. Tel-'Abdah lag also in westlicher Richtung von Harrân und dennoch befand sich daselbst nach Jâqût[2] ein Chân (hospitium mercatorum) für Reisende nach Raqqah. Die Strasse von Harrân nach dieser Stadt ging also zuerst westlich über Tel-'Abdah und bog erst dann südlich ein; demnach muss auch das raqqaïsche Thor auf der westlichen Seite von Harrân und der an diesem Thore gelegene Tempel der Ssabier, von dem Mas'ûdî spricht, im Westen der Stadt gelegen haben. Das erwähnte Tel-'Abdah schildert Ibn 'Gobeir[3] als einen hohen und breiten Hügel, auf welchem Ruinen von alten Gebäuden zu bemerken sind. Wir vermuthen, dass dieser Hügel mit dem Hügel vom Sinnaka, welcher gleichfalls westlich von Harrân lag und wo 5000 Mann aus der Armee des Crassus unter Anführung des Octavius, nachdem sie in der Nacht von Harrân geflohen waren, mit Tagesanbruch anlangten[4], identisch ist, und dass auf diesem Hügel auch der von Dimeschqî erwähnte Mondtempel der Ssabier, der eine Art Castell bildete, sich befand[5]. Dass dieser Hügel einigermassen befestigt war, haben wir schon oben nachgewiesen. Sehen wir nun, wie die übrigen Berichte der Mohammedaner über die Tempel der Ssabier lauten, aus denen, wie wir glauben, gleichfalls hervorgeht, dass der Haupttempel der Ssabier im Westen der Stadt Harrân in der angegebenen Richtung lag.

---

1) S. Travels of Ibn Jubeir p. ٢٤٩

2) S. den مراصد des Jâqût, ed. Juynboll I. p. ٢١١, s. v.

3) L. c. p. ٢٤٩: وهذا التلّ مشرف متّسع كانه المائدة المنصوبة وفيه اثر بنآء قديم

4) Vgl. oben p. 376 f.

5) Befestigte Tempel waren keine Seltenheiten, und Libanius spricht sogar von einem befestigten Tempel an der persischen Gränze, von dem wir glauben, dass er in Harrân lag; s. Liban. Sophist. orat. etc. ed. Reisk. II. p. 192 ff. und dieses Capitel weiter unten p. 433 ff.

Nach Issthachrî und Ibn 'Haukal hatten die Ssabier in Harrân in der Mitte des 10. Jahrh. p. Chr. auf einem grossen Hügel ein Bethaus, «das sie hochverehren» und das sie dem Patriarchen Abraham zuschrieben[1]. Der Geograph Edrîsî berichtet dasselbe in der Mitte des 11. Jahrhunderts ohne Angabe seiner Quelle[2]. Dieser Hügel lag aber nicht in der Stadt, sondern ausserhalb derselben. In der von Ouseley übersetzten persischen Bearbeitung der Geographien des Issthachrî und Ibn 'Haukal heisst es: «and making pilgrimages to it (nämlich in jenes Bethaus) from other quarters»[3]. Ob die letzten drei Worte auch im Original stehen, oder ob Ouseley, in der Voraussetzung, dass jener Hügel mit dem Bethause darauf innerhalb der Stadt lag, sie ex proprio hinzugefügt hat, können wir nicht entscheiden; aber in der Geographie des 'Hâg'i Chalfa, betitelt 'Gihân-Numâh, heisst es ausdrücklich: «Bei dieser Stadt (Harrân) ist ein Hügel, auf welchem ein Bethaus der Ssabier liegt. Dieser Hügel rührt von Abraham her und ist zwei Parasangen von der Stadt entfernt»[4]. Dieser von dem eben angeführten Geographen erwähnte Tempel ist offenbar mit dem des Mas'ûdî am raqqaïschen Thore identisch; denn dieser Tempel war der einzige noch übrig gebliebene von den hochverehrten Tempeln der Ssabier, den dieselben mit dem Vater des Patriarchen Abraham in Verbindung brachten, folglich muss er mit dem Tempel, von dem Issthachrî und Ibn 'Haukal später als Mas'ûdî sprechen und den dieselben mit dem Patriarchen Abraham in Verbindung bringen, identisch sein. Der ssabische Tempel, von dem Issthachri und die andern Geographen sprechen, lag also westlich von der Stadt auf einem Hügel, welcher von derselben zwei Parasangen entfernt ist. Die Vermuthung liegt hier sehr nahe, dass mit diesem Hügel der von Sinnaka der classischen Zeit oder Tel-'Abdah des Ibn 'Gobeir gemeint ist, da es im Westen der Stadt überhaupt nur zwei

1) S. unten Bd. II. p. 546 f. §. 2. u. p. 553, §. 11.
2) S. unten l. c. p. 548, §. 5.
3) S. unten l. c. p. 546 f. §. 3.
4) S. unten l. c. p. 554.

Hügel giebt und auf der Karte von Chesney nur auf einem derselben «ruins» angegeben sind. Dieser Tempel kann aber auch kein anderer als der Mondtempel der Ssabier gewesen sein, da nach der angeführten Nachricht des Dimeschqî und 'Hamawî dieser eben der letzte Tempel der Ssabier war, der sich bis zum Jahre 424 (1032) erhalten hatte.

Der Mondtempel der Harrânier, von dem Herodian spricht, lag, wie oben angegeben wurde, auf der Strasse zwischen Harrân und Edessa. Letztere Stadt liegt zwar ein wenig nordwestlich von der erstern, aber die Strasse von dieser nach jener Stadt mag gleichfalls, wie die von Harrân nach Raqqah, zuerst westlich geführt und sich dann nördlich gebogen haben. Es ist also die grösste Wahrscheinlichkeit, ja fast Gewissheit vorhanden, dass der berühmte Mondtempel der Ssabier in Harrân zur Zeit des Islâm an derselben Stelle sich befand, wo der harrânische Mondtempel zur Zeit der Cäsaren stand, und dass jener mit diesem identisch ist.

Dass die Ssabier am 6. April, an dem Todestage des Caracalla nach Spartian, ein grosses Fest feierten, haben wir schon oben angegeben; aber auch am 8. April, an dem wahrscheinlich richtigern Todestage jenes Kaisers nach Dio Cassius, feierten sie ein grosses Fest. In dem Fest- und Opfer-Kalender des Abû-Sa'îd heisst es nämlich[1]: «Den 8. (April) fasten sie u. s. w.... An eben demselben Tage feiern sie ein Fest zu Ehren der sieben Gottheiten, der Dämonen, der Genien und Geister und verbrennen sieben männliche Lämmer für die sieben Gottheiten, ferner eins dem Herrn der Blinden (Mars) und eins den Dämonen-Göttern». Diese hier genannten Gottheiten waren es, denen zu Ehren die Harrânier ihre Mysterien feierten, und sie waren also demnach die ältesten und ehrwürdigsten Gottheiten des Landes[2], deren Fest an dem angegebenen Tage gefeiert wurde, welches wohl auch Caracalla zu seiner Reise nach Harrân und zu dem Mondtempel dieser Stadt veranlasst haben mag.

1) S. unten l. c. p. 23 f.

2) Vgl. unten l. c. p. 25, §. 2. p. 26, §. 3. p. 27, §. 4. p. 29, §. 6. p. 35, §. 10. p. 217 ff. u. 325 ff.

Auf einer harrânischen Münze von Elagabalus im Hedervarianischen Museum kommt folgende Ligatur vor: , die Sestini[1] durch die Worte erklärt: «infra annexus lit. *Arab.* pro *Koph* et *Rho*, i. e. KaRu?». Mionnet[2] folgt dieser Erklärung ohne Weiteres. Wir aber glauben, dass dieselbe entschieden falsch ist; denn erstens kann Harrân von der einheimischen Bevölkerung unmöglich mit einem Koph geschrieben worden sein; zweitens kann man diese Schrift nicht für eine arabische erklären, da wir über die Schrift der in Mesopotamien lebenden arabischen Stämme gar nichts Bestimmtes und Zuverlässiges wissen. Wir glauben vielmehr, dass in der fraglichen Ligatur eine Abart der phönizischen Buchstaben ש und נ enthalten ist und dass diese Zeichen , Schin = Sin gelesen werden müssen, wie der Name der in Harrân hochverehrten Mondgottheit lautete.

Kehren wir zu der politischen Geschichte Harrâns zurück. Nach der Ermordung des Caracalla wurde dessen Nachfolger Macrinus in einer dreitägigen Schlacht von dem Partherkönig bei Nisibis geschlagen, so dass er gezwungen war, den Frieden mit Geld zu erkaufen[3]. Das nördliche Mesopotamien blieb aber dennoch in den Händen der Römer, wie wir dies unter Andern besonders aus den Münzen der Kaiser Macrinus, Diadumenianus und Elagabalus, die in Harrân geprägt wurden, wissen[4]. Seit der Gründung der Sasaniden-Dynastie aber war das nördliche Mesopotamien fast immerwährend der Zankapfel und der Kriegsschauplatz zwischen den Römern und Persern. Während des Feldzugs von Alexander Severus gegen den ersten Sasaniden-König Artaxerxes scheint Harrân sich besonders zu Gunsten der Römer ausgezeichnet zu haben; denn auf den harrânischen Münzen dieses Kaisers führt Harrân zuerst den Titel

1) Descrizione delle medaglie antiche Greche del Museo Hedewariano. Parte terza, Firenze 1829, p. 124, Nr. 8.

2) L. c. Suppl. T. VIII. p. 396, Nr. 36.

3) S. Herodian. IV. 14. u. Zonar. XII. 13. T. II. p. 565. ed. Bonn.

4) S. Mionnet l. c. T. V. p. 598, Nr. 30–32. p. 603 ff. Nr. 54–66. p. 625, Nr. 168. u. Suppl. T. VIII. p. 396 f. Nr. 33–39. u. p. 401 ff. Nr. 19–36.

Metropolis Mesopotamiae prima[1], ein Titel der auf keiner der früheren harrânischen Münzen vorkommt. Die Meinung Ritters[2], dass Harrân nach Macrinus zur zweiten Metropole herabsank, wozu er sich wahrscheinlich durch Vaillant verleiten liess, der auf einer harrânischen Münze von Alexander Severus *MH. MЄCCOΠ. Δ(ευτέρας)* statt *A* (prima) gelesen hat[3], ist also ungegründet. Nach diesem Kriege blieb Mesopotamien, wie es scheint, bis zur Thronbesteigung Sapores I. (240) im ungestörten Besitze der Römer, wofür die in Edessa, Anthemusia und Niniva Claudiopolis jenseits des Tigris unter dem Kaiser Maximinus (reg. 235-38) geprägten Münzen sprechen[4]. Dagegen bemächtigten sich die Perser, wahrscheinlich in dem letzten Jahre des Maximinus, der Städte Nisibis und Harrân[5], und unter Gordianus Pius entbrannte der Krieg um so heftiger, zu dessen Zeit die Perser sogar bis Antiochien vordrangen. Dieser Kaiser schlug aber 241 die Perser bei Rhesaena[6], marschirte über Harrân und Nisibis[7] und eroberte ausser diesen beiden Städten auch Artaxanse und Antiochia, «quae omnia sub Persarum imperio erant», wie Capitolinus[8] sich ausdrückte. In seinem Berichte an den Senat schreibt er auch: «*Carras* deinde ceterasque urbes imperio Romano reddidimus»[9]. Harrân muss demnach damals eine sehr bedeutende Stadt gewesen sein, da die Eroberung derselben so ganz besonders hervorgehoben wird. Nach der Ermordung des Kaisers Gordianus durch Philippus Arabs schloss derselbe Friede mit Sapor, König von Persien[10], der aber

1) S. Mionnet Bd. V. l. c. p. 599 f. Nr. 36–38. u. Suppl. Bd. VIII. p. 397, Nr. 40. u. 41.; vgl. Eckhel, Doctr. Num. III. p. 507 u. 509.

2) L. c. Bd. XI. p. 24.

3) S. Vaillant, Num. Imp. etc. II. p. 116 f. u. vgl. Eckhel l. c. p. 509.

4) S. Mionnet l. c. Bd. V. p. 610, Nr. 93 f. u. Suppl. Bd. VIII. p. 390, Nr. 7. u. p. 421, Nr. 2.

5) S. Zonar. XII. 18, Bd. II. p. 581; vgl. Capitol. Gordian. 26.

6) S. Ammian. Marcell. XXIII. 5, 17.

7) Zosim. I. 18.

8) Gordiani, 25.

9) Capitolin. l c. 26.; vgl. Eutrop. IX. 2. u. S. Ruf. 22.

10) S. Zosim. I. 19. Cedren. I. p. 451 u. Zonar. l. c. XII. 19, p. 583. Nach Letzterm

von keiner langen Dauer war; denn schon unter Gallus verwüsteten die Perser Mesopotamien, eroberten sogar Antiochien und hätten damals das ganze römische Asien erobern können, wenn sie es nicht für besser gefunden hätten, ihre reiche Beute nach Hause zu bringen[1]. Nach der Niederlage der Römer und der Gefangennehmung des Kaisers Valerianus[2] durch die Perser (260) entstand die grösste Verwirrung im römischen Reiche und die Perser behaupteten sich einige Jahre lang im ungestörten Besitz von Mesopotamien, Syrien und fast ganz Klein-Asien[3], bis Odenathus von Palmyra die Perser i. J. 264 wieder zurückdrängte und Carrhae und Nisibis abermals eroberte, von deren Bewohnern, die sich der Autorität des Odenathus unterwarfen, erzählt wird, dass sie gegen den Kaiser Gallienus, der sie den Persern überliess, aufgebracht waren, woraus man die Zuneigung dieser Städte für die Römer und ihre Abneigung gegen die persische Herrschaft auch in dieser Epoche ersieht[4]. Als die Perser von Odenathus zurückgeschlagen wurden, nahmen sie auf ihrer Flucht den Weg über Harrân, wo sie auch einen Sturmbock zurückliessen, dessen der Kaiser Constantius sich später bei der Belagerung von Bezabde bediente[5]. Der Kaiser Aurelian hielt sich i. J. 274 in Harrân auf; nähere Angaben über diesen Aufenthalt des Kaisers haben wir nicht und Fl. Vospiscus sagt nur[6], dass derselbe den

soll Philippus Anfangs Armenien und Mesopotamien abgetreten und nachher diese Provinzen vertheidigt haben, da er merkte, dass der Verlust derselben die Römer sehr schmerzen würde.

1) Zosim. I. 27; vgl. Malal. XII. p. 296 f.

2) S. Treb. Poll. Valerian. pater, 3 ff. Eutrop. IX. 7. S. Ruf. 23. Zosim. I. 36 f. Cedren. I. p. 454 u. Zonar. XII. 23. p. 593 f.

3) Die Nachricht des Malalas l. c. p. 298 von dem glücklichen Krieg, den Gallien gegen die Perser geführt hat, ist offenbar apocryphisch; vgl. Tr. Poll. Gallien. pat. 9 f.

4) S. Treb. Poll. Gall. pater, 10: Nisibin et Carras statim occupat (Odenatus), tradentibus sese Nisibenis et Carrenis, et increpantibus Gallienum; vgl. ib. 12. u. Poll. Triginta Tyranni 14. Eutrop. IX. 10. S. Ruf. 23. Philostrat. bei Malal. l. c. p. 297. Zosim. I. 39. u. Zonar. l. c. XII. 23, p. 595.

5) S. Ammian. Marcell. XX. 11, 11. u. vgl. Lebeau, hist. du Bas-Empire, Paris 1824. T. II p. 348 f.

6) Firmi etc. vitae 5.

Gegenkaiser Firmus «*de Carris redeunte*» geschlagen hätte. Während der letzten Regierungsjahre des Probus (starb 282) bemächtigten sich die Perser wiederum Mesopotamiens. Probus erklärte darauf den Persern den Krieg und machte Anstalten zum Feldzuge, als er von seinen eigenen Soldaten ermordet wurde[1]. Sein Nachfolger Carus eroberte gleich nach seiner Thronbesteigung ganz Mesopotamien wieder und drang sogar bis Ctesiphon vor[2]. Malalas theilt hier, ohne Angabe seiner Quelle, eine Harrân betreffende Nachricht mit, deren Authenticität aber wenigstens zum Theil zweifelhaft ist. Er sagt[3] nämlich: Carus habe eine an der persischen Gränze sich befindende Festung mit einer Mauer umgeben, ihr das *δίκαιον πόλεως* ertheilt und nach sich Carae benannt. Edm. Childeadus bemerkt zu dieser Stelle[4], dass hier das bekannte Carrhae, das biblische Harrân, gemeint sei. Diese Stadt wird auch sonst als eine Gränzstadt zwischen Römern und Persern bezeichnet[5] und es wäre wohl an und für sich möglich, dass in der Nachricht des Malalas wirklich von der Stadt Harrân die Rede sei. Aber folgende Umstände veranlassen uns zu glauben, dass hier nicht unsere Stadt Harrân gemeint ist. Etwa 75 Jahre nach Carus, ungefähr 359, wurde den Bewohnern von Harrân befohlen, die Stadt zu räumen, und zwar desshalb, weil die Römer in dieser «invalidis muris» umgebenen Stadt sich nicht halten konnten[6]; hätte aber Carus diese Stadt befestigt, so würden die Mauern derselben in einem verhältnissmässig so kurzen Zwischenraume nicht so ganz unbrauchbar geworden sein. Harrân kann auch nicht das *δίκαιον πόλεως*

1) S. Vopisc. Prob. 20. u. Car. 7.

2) Vopisc. Car. 7. 9. Eutrop. IX. 18. S. Ruf. 24. Cedren. I. p. 464. Malal. l. c. p. 302. u. Zonar. l. c. p. 610 f.

3) L. c. p. 303 f. ed. Bonn: ἐτείχισε δὲ, heisst es daselbst vom Kaiser Carus, ἐν τῷ λιμίτῳ κάστρον, ὅπερ ἐποίησε πόλιν, δοὺς αὐτῇ καὶ δίκαιον πόλεως, ὃ ἐκάλεσεν εἰς ἴδιον ὄνομα Κάρας. vgl. Cedren. I. p. 527, der gleichfalls meint, dass Harrân von Kaiser Carus erbaut wurde.

4) In eben dieser Ausgabe p. 593.

5) S. Zosim. III. 13., wo es von Harrân heisst: ἡ δὲ πόλις διορίζει Ῥωμαίους καὶ Ἀσσυρίους.

6) Ammian. Marcell. XVIII. 7, 3.

erst durch Carus erlangt haben, da wir oben gesehen haben, dass es schon unter Marc Aurel den Titel *Metropolis prima* führte und dann unter Alexander Severus sogar *Metropolis Mesopotamiae prima* hiess. Eine Stadt von solchem Range hatte gewiss auch das *δίκαιον πόλεως*. Dass ferner der Name Carrhae nicht erst vom Kaiser Carus herrührt, versteht sich von selbst[1]. Wir glauben daher, dass hier die *Κάραι κῶμαι* in Babylonien, vier Tagereisen von Sitta, wo Alexander der Grosse sein Lager aufschlug[2], gemeint sind; wenn aber Cedrenus ausdrücklich sagt, dass unser Harrân von Carus erbaut wurde[3], so beruht dies offenbar auf einer Verwechslung.

Malalas berichtet auch[4], dass der Kaiser Numerianus einen Feldzug gegen die Perser unternommen habe und dass er, als er von diesen geschlagen wurde, nach Harrân geflüchtet sei, welche Stadt dann von den Persern belagert und erobert wurde, wobei der gefangengenommene Kaiser getödtet und ihm dann die Haut abgezogen wurde; dass sein Bruder Carinus aber darauf die Perser geschlagen und seinen Bruder gerächt habe. Es braucht wohl erst gar nicht bemerkt zu werden, dass allen diesen Erzählungen kein wahres Wort zu Grunde liegt; denn wir kennen die Geschichte dieser beiden Fürsten aus Fl. Vopiscus ziemlich genau, bei dem aber kein Wort von diesen angeblichen Feldzügen und von der Ermordung des Numerianus durch die Perser vorkommt[5]. Uebrigens kann man leicht die unlautern Quellen des Malalas erkennen, wenn man seinen ganzen Bericht über jene angeblichen Feldzüge gegen die Perser liest[6].

1) Es darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass Malalas über den Ursprung und die Benennung mancher Städte überhaupt höchst sonderbare Nachrichten hat; vgl. bei ihm VIII. p. 211 f. IX. p. 223 et passim.

2) S. Diodor. XVII. 110. u. XIX. 12. u. vgl. Forbiger l. c. II. p. 615, Anmk. 91.

3) Cedren. I. p. 527, ed. Bonn; an dieser Stelle kann nur Harrân gemeint sein, wie es aus den weiter unten mitgetheilten Nachrichten über Julian hervorgeht.

4) L. c. p. 303 ff.

5) S. Vopisc. vit. Car. etc. §. 12. u. §. 16 ff. u. vgl. Cedren. I. p. 464.

6) S. Malal. l. c. p. 303–306; vgl. Zonar. l. c. II. p. 611, wo gleichfalls, nach einigen Historikern, von Numerianus fast dasselbe berichtet wird.

Im Jahre 297 wurde der Kaiser Gallerius Maximianus zwischen Harrân und Callinicum (Raqqah) geschlagen, aber Diocletian rächte kurz darauf die Niederlage der Römer, sicherte ihnen den Besitz Mesopotamiens für längere Zeit und schlug sogar fünf Provinzen jenseits des Tigris zum römischen Gebiet[1].

Wir haben bisher von den verschiedenen Epochen der harrânischen Geschichte gehandelt, während welcher Zeit die Bewohner Harrâns zwar mit verschiedenen Völkern in Berührung kamen und verschiedenen Einflüssen von Aussen ausgesetzt waren, aber, so viel bekannt ist, keine gewaltsame Störungen in ihrem Cultus erlitten. Jetzt aber treten wir in eine Periode ein, wo das Heidenthum nicht mehr die herrschende Religion blieb, wo es vielmehr einige Jahrhunderte lang einen heftigen Kampf mit dem Christenthume kämpfte, bis es der geistigen und materiellen Ueberlegenheit desselben unterlag. Der Fall des Heidenthums und die Verbreitung des Christenthums ist sicher das grossartigste Ereigniss in der ganzen Weltgeschichte. Das Heidenthum fiel, weil es nicht mehr bestehen konnte, weil es innerlich zerrüttet, morsch und abgestorben, weil die Menschheit ihm entwachsen war. Es fehlte die Naivetät des Alterthums, ohne die das Heidenthum nicht bestehen konnte. Die römische Republik ging unter, weil es keine Republikaner mehr gab; eben zu derselben Zeit ist auch die alte Religion, wenigstens geistig, untergegangen, und zwar, wie wir glauben, aus denselben Ursachen, in Folge deren auch

1) Eutrop. IX. 25. u. S. Ruf. 14: ac Diocletiani temporibus, victis prima congressione Romanis, secundo autem conflictu superato rege Narseo . . . pace facto, Mesopotamia est restituta: et supra ripam Tigridis limes est reformatus; ita ut quinque gentium trans Tigridem constitutarum ditionem adsequeremur: quae conditio foederis in tempus divi Constantii conservata duravit; vgl. die Anmk. von Havercamp. zu dieser Stelle, in dessen Ausgabe des S. Ruf. Lugd. Bat. 1729. p. 532 u. ib. Cap. 25, wo es auch in der Geschichte des Kaisers Diocletian heisst: ac Mesopotamiam cum Transtigranis quinque regionibus reddiderunt (Persae). Pax facta, usque ad nostram memoriam reipublicae utilis perduravit. Sextus Rufus widmete bekanntlich sein Werk dem Kaiser Valens. Vgl. Cedren. I. p. 470 f. Zonar. XII. 32, p. 616 f. u. Malal. l. c. p. 308. u. ib. p. 312 f., wo noch von verschiedenen Einfällen der Perser in das römische Gebiet und besonders in Mesopotamien berichtet wird und wonach sie zuerst von Maxentius und dann von Max. Licinianus zurückgeschlagen wurden.

die Republik zu Grunde gegangen war. Schon Augustus suchte auf den Rath seines weisen Ministers Maecenas die alte Religion und den vaterländischen Cultus aus Politik künstlich aufrecht zu erhalten[1]. Aber die künstlichen Mittel halfen nicht mehr und schon sein Nachfolger Tiberius war gleichgültig gegen die Götter seines Vaterlandes[2]. Dem Gemüthe, das dem Laster verfallen war, genügte die alte Religion nicht mehr und man bestrebte sich, den von den abscheulichsten Lastern zerrütteten Geist durch dunkele und geheimnissvolle Mysterien des Auslandes zu erquicken und zu erheben. Die Religion hatte nicht mehr die alte Bedeutung. Einerseits waren es geräuschvolle Feste und scandalöse Mysterien, andererseits waren es die Divinationen, die Haruspicien und dergleichen andere Mittel, die Zukunft zu erforschen, welche allein das Volk in die Tempel lockten und Veranlassung gaben, dass der heidnische Cultus noch ferner ausgeübt wurde. Daher die Verödung der alten Tempel, daher die Vernachlässigung der alten Götter[3], und nur chaldäische Gaukler, Gallen und Hierodulen konnten noch eine grosse Rolle spielen. Wir wiederholen es: das Zeitalter war dem Heidenthume entwachsen. Porphyrius wollte glauben, aber er konnte es nicht; dies sieht man deutlich aus seinem Briefe an Anebo. Und Porphyrius war nicht der Einzige, der sich in einer solchen Lage befand. Das Heidenthum wäre von selbst, auch ohne die länger als zwei Jahrhunderte gegen dasselbe geschleuderten Edicte, geräuschlos und schmachvoll untergegangen; die Bedrückungen und Verfolgungen schwächten zwar das Heidenthum materiell, stärkten es aber geistig und gaben ihm zuweilen einen heroischen Anstrich. Wäre das Heidenthum sich selbst überlassen geblieben, es hätte dann vielleicht etwas länger bestanden, aber um so schmachvoller wäre sein Untergang gewesen. Indessen erweckte der lange Druck einen Oppositionsgeist und die sonst verödeten Tempel erhielten

1) S. Dio Cass. LII. 36.

2) S. Sueton. v. Tiber. 69.

3) Vgl. E. v. Lassaulx, der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser, München 1854, p. 35. u. ib. Anmk. 86.

von reichen Privatpersonen reichliche Unterstützungen, und mit grösster Lebensgefahr suchten einzelne Heiden die Religion ihrer Väter auszuüben. Es ist eine eigne, wenn auch nicht unerklärliche Erscheinung: jede unterdrückte und dem Untergange geweihte Religion fand ihre wärmsten Vertheidiger und eifrigsten Anhänger, ja manchmal unter denen, die sonst gegen sie gleichgültig gewesen wären. Aber gehen wir zur Sache über.

Es ist hier nicht der Ort, alle Edicte der christlichen Kaiser gegen das Heidenthum aufzuzählen und nachzuweisen, dass ungeachtet der strengen gegen das Heidenthum gerichteten Verbote der Nachfolger Constantins die Heiden des römischen Reiches selbst nach Justinian nicht gänzlich ausgerottet wurden. Ueber diese Punkte findet man vielfache Aufschlüsse, ausser in den längst bekannten Werken, auch in einem vor einigen Jahren in Paris erschienenen geistvollen Buche von Chastel[1], und in der unlängst von Lassaulx herausgegebenen interessanten Schrift über den Untergang des Hellenismus. Wir werden uns daher hier darauf beschränken, über das Verhältniss der Bewohner Harrâns und der der nächsten Umgebung dieser Stadt zum Christenthume zu handeln, und nachzuweisen suchen, dass das Heidenthum daselbst sich bei weitem länger erhalten hat, als sonst in irgend einem Orte des morgenländischen Theils des römischen Reiches, und dass Harrân bei den Kirchenvätern als eine gottlose und dem Götzendienste ganz besonders ergebene Stadt geschildert wurde. Wir werden also in der von glaubwürdigen Historikern bezeugten Existenz von Heiden in Harrân im 6. und in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, so zu sagen, die Brücke und den Vermittlungspunkt zwischen den heidnischen Harrâniern der Cäsarenzeit und den harrânischen Ssabiern finden, welche seit el-Mâmûn (830) plötzlich zum Vorschein kamen.

Es ist bekannt, dass das Christenthum sich ziemlich frühzeitig im nördlichen Mesopotamien verbreitete, aber auch das Heiden-

1) Hist. de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient, par Étienne Chastel. Paris 1850.

thum war überhaupt länger mächtig, als man gewöhnlich annimmt. Besonders war dies in denjenigen Oertern der Fall, wo ein alter Cultus einheimisch war, oder da, wo es nicht vollkommen in der Macht der Kaiser lag, das Heidenthum auszurotten, oder endlich da, wo dieselben dies aus politischen Gründen zu thun unterliessen. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Bewohner eines Orts, wo ein weit berühmter Tempel oder ein uraltes Heiligthum existirte, eine grosse Anhänglichkeit an den nationalen Glauben ihrer Väter an den Tag legten; diese natürliche Anhänglichkeit wurde noch dadurch gesteigert, wenn ein solches Heiligthum den Bewohnern der Stadt, durch das Zuströmen von Fremden und durch die bei den jährlichen Feierlichkeiten stattfindenden Jahrmärkte, auch viele materielle Vortheile gewährte. In Sicilien, Sardinien, im südlichen Italien und in manchen Theilen von Gallien war das Heidenthum noch am Anfang des 7. Jahrhunderts in voller Kraft[1]; dies kam daher, weil die Macht der Kaiser daselbst nicht immer hinlänglich befestigt war. Andererseits sehen wir, dass die christlichen Kaiser sehr oft aus politischen Gründen die grösste Nachsicht gegen das Heidenthum haben obwalten lassen. So hat z. B. Theodosius, dem Niemand einen glühenden Eifer für die Ausrottung des Heidenthums absprechen wird, befohlen, dass ein berühmter heidnischer Tempel in Osrhoëne, über dessen Schliessung das Volk unwillig gewesen zu sein scheint, wieder zu eröffnen und die darin sich befindenden kunstvollen Götterbilder zu erhalten, nur opfern sollte man daselbst nicht[2]. Eben so wollte Arcadius anfangs die Göttertempel in Gaza nicht zerstören, weil die Bewohner dieser Stadt zwar götzendienerisch, aber doch sonst gut gesinnt waren und der Staatscasse viel eintrugen, und er befürchtete, dass der Handel und die Staatseinkünfte durch Gewaltmaassregeln leiden würden[3].

1) S. Beugnot, hist. de la destruction du paganisme en Occident. Paris 1835. Buch XII. — Dieses Werk ist uns leider unzugänglich und die obige Notiz ist aus Chastel l. c. p. 301, Not. 1. entnommen.

2) Cod. Theod. XVI. 10, 8.; vgl. Gothofredus z. St. ed. Lips. 1743. T. VI. pars I. p. 301 ff. u. weiter unten p. 430 ff.

3) S. Lassaulx l. c. p. 116 f. ib. die Anmkn. 327 ff. u. Stark, Gaza etc. p. 621.

Ja im Jahre 452 erlaubte sogar der römische Feldherr Maximinus den Blemmyern, einem barbarischen Stamme, der die Gegend von Thebais mit seinen Einfällen heimsuchte, den heidnischen Tempel auf der Nilinsel Philae, in welchem nach Procopius[1] Isis, Osiris, Priapus und auch die Sonne durch Menschenopfer verehrt wurden, zu besuchen und liess auch den mit ihnen geschlossenen Friedenstractat in eben diesem Tempel ratificiren[2]. Alle diese Umstände waren auch in Harrân vorherrschend und begünstigten daselbst den Fortbestand des Heidenthums.

Dass in Harrân ein uralter weit berühmter Cultus existirte, haben wir schon oben nachgewiesen[3]; Harrân war aber auch eine Gränzstadt, die den Einfällen der Perser sehr ausgesetzt war, und dies mag vorzugsweise der Grund gewesen sein, wesshalb die Kaiser die überwiegend heidnische Bevölkerung dieser Stadt in der Ausübung ihres heidnischen Cultus wenig störten. — Wahrscheinlich aus eben diesem Grunde wurden auch die Monophysiten in dieser Stadt geduldet, wo sie, wie wir unten sehen werden, seit dem Anfange des 6. Jahrhunderts eine Gemeinde mit einem Bischof an der Spitze hatten. — Es ist hier nicht der Ort alle Kriege, die zwischen den Persern und Römern von Constantin dem Grossen bis auf Heraclius geführt wurden, aufzuzählen; so viel wollen wir aber im Allgemeinen bemerken, dass, mit Ausnahme des 80jährigen Friedens von 422—502, der Krieg in der angegebenen Zeit fast permanent war und dass der Schauplatz aller dieser schauerlichen und verwüstenden Kriege grösstentheils das nördliche Mesopotamien war. Es wird sich also Niemand wundern, dass die Kaiser in einer den Einfällen der Perser zunächst und am meisten ausgesetzten Provinz gegen die heidnische Bevölkerung derselben nicht mit derselben Strenge und Rigorosität verfuhren, wie sie dies in Kleinasien, Syrien und Aegypten gethan haben. — Bevor wir aber über das Heidenthum in Harrân

1) De bell. Pers. I. 19, p. 103 f. ed. Bonn.

2) S. Prisc. excerpt. c. 11. p. 153 f. u. vgl. Lebeau l. c. T. VI. p. 327 f. u. Chastel l. c. p. 292.

3) S. oben p. 314 f.

während der nachconstantinischen Zeit unsere Untersuchung beginnen, wollen wir einige Worte über die Fortschritte des Christenthums in dieser enragirten Heidenstadt sprechen.

Schon im Jahre 361 p. Chr., wird berichtet, habe der Kaiser Constantius befohlen, den Barses, Bischof von Harrân, zum Bischof von Edessa zu ernennen[1]; dies beweist aber nicht, dass es zu dieser Zeit schon wirklich in Harrân Christen gab, wenigstens darf man daraus nicht schliessen, dass deren daselbst viele waren: denn nach Sozomenus[2] war dieser Barses überhaupt kein wirklicher Bischof irgend einer Stadt, sondern nur, so zu sagen, ein Bischof in partibus infidelium, was allerdings von andern Kirchenhistorikern nicht bestätigt wird[3]. Jedenfalls beweist die Existenz eines Bischofs von Harrân nicht, dass es daselbst damals viele Christen gab; denn bekanntlich wurden auch in den Städten Bischöfe ernannt, in denen die christliche Gemeinde noch sehr klein war, wie es z. B. in der volkreichen Stadt Gaza der Fall gewesen ist, wo für die kaum 300 Seelen starke Gemeinde im Jahre 395 ein Bischof ernannt wurde[4]. Ausser diesem Barses erwähnt noch Sozomenus[5], einen Bischof von Harrân, Namens Vitus, der i. J. 381 in den Acten des Conciliums von Constantinopel sich «*Vitus episcopus Carrensis*» unterschrieben hat[6]; ferner erwähnt er[7] den Nachfolger desselben, Protogenes, den auch Theodoret[8] kennt. Um das Jahr 448 war, nach den Acten des chalcedonischen Conciliums[9], Daniel, der Neffe des Bischofs Ibas von Edessa, Bischof in Harrân, und dieselben Acten vom Jahre 451 hat auch Joannes *episcopus Carrhenae civitatis* unter-

1) Chron. Edessen. §. 25. ap. Assem. I. p. 396. vgl. ib. p. 51, not. 1.

2) Hist. Eccl. VI. 34.

3) S. Theodoret. Hist. Eccl. IV. 16. (14.) u. vgl. Assem. I. p. 396, not. 4.

4) S. Stark l. c. p. 620 u. vgl. ib. p. 615 und das in vielfacher Beziehung ausgezeichnete Werk von Burkhardt, die Zeit Constantins des Grossen. Basel 1853. p. 406.

5) H. E. VI. 33.

6) S. Acta Concilior. ed. Paris 1715. T. I. p. 815.

7) Soz. l. c.

8) H. E. V. 4.

9) Acta Concil. l. c. T. II. p. 315; vgl. ib. p. 318 f.

schrieben[1], dessen Unterschrift sich auch ebendaselbst unter einem Briefe findet, den die Bischöfe von Osrhoëne an den Kaiser Leo abgesandt haben[2]. Die beiden letztern Bischöfe von Harrân kennt auch Assemani[3], der auch noch einige andere orthodoxe Bischöfe von Harrân erwähnt, nämlich: Mar-Stratonicus am Anfange des 5. Jahrhunderts[4], Constantinus gegen 630 und dessen Nachfolger Leo gegen 640[5]. Ausser der orthodoxen gab es auch eine monophysitische und eine nestorianische Gemeinde in Harrân, an deren Spitze Bischöfe standen. Assemani zählt nämlich eine Reihe monophysitischer Bischöfe von Harrân vom Anfange des 6. Jahrhunderts bis 1125 auf, zu welcher Zeit dieses Episcopat mit denen von Mardin, Nisibis und einigen andern Städten des nördlichen Mesopotamiens vereinigt wurde[6]. Von den Nestorianern sind nur zwei harrânische Bischöfe bekannt, nämlich Gregorius gegen 730 und Sabarjesus gegen 830[7]. Theophanes spricht[8] von einem Eustathius, dem Sohne des Patriciers Marinus, der in Harrân gegen das Jahr 740 den Märtyrertod starb und dessen Reliquien daselbst aufbewahrt und als Heilmittel gebraucht wurden. Der Patriarch Dionysius Telma'hrensis berichtet[9], dass 751 p. Chr. einige Klöster bei Harrân und Edessa von den Mohammedanern zerstört wurden, und Barhebraeus[10] spricht sogar von vielen und grossen Kirchen, die am Anfange des 9. Jahrhunderts in Harrân existirt haben. In der Mitte des 8. Jahrhunderts soll es eine manichäische Gemeinde in Harrân gegeben haben, die einen Bischof an ihrer Spitze hatte und Menschenopfer gebracht haben soll[11], womit es sich jedoch

1) Ib. p. 369.
2) S. ib. p. 715 f.
3) T. I. p. 201 f. 258 u. 404, §. 63.
4) Josue Styl. apud Assem. I. p. 271.
5) Ib. I. p. 466 f.
6) S. Assem. II. Dissert. de Monophys. s. v. Haran.
7) S. Assem. III. 2, p. 735 f.
8) S. Theophan. Chronogr. I. p. 637, ed. Bonn.
9) Ap. Assem. II. p. 109.
10) Chron. Syr. p. 145 f. (148).
11) Dionys. Telmah. ap. Assem. II. p. 112; vgl. jedoch dieses Cap. weiter unten.

wie wir sehen werden, anders verhalten dürfte. Daraus geht hervor, dass die oben erwähnte Aeusserung des Ssabiers Thâbit ben Qorrah, nach der das Christenthum in Harrân niemals Eingang gefunden habe[1], nur eine Prahlerei und eine rhetorische Uebertreibung ist. Jedoch aber glauben wir behaupten zu können, dass die Zahl der Christen in Harrân jedenfalls gering war, wie dies aus der folgenden allgemeinen Schilderung des Zustandes des Heidenthums in Harrân und dessen Umgebung hervorgehen wird.

Allerdings, wenn man die Berichte und die Aussagen der Kirchenväter ohne Weiteres buchstäblich nehmen wollte, so scheint es fast, als hätte es am Ende der Regierung des Theodosius im ganzen römischen Reiche keine Heiden mehr gegeben. Betrachtet man aber die äusserst strengen Edicte gegen das Heidenthum, die noch Justinian zu erlassen für nöthig fand, sammelt man ferner alle jene vereinzelten Notizen, welche die Existenz von zahlreichen Heiden im römischen Reiche vom 5. bis zum Anfange des 7. Jahrhunderts bezeugen, so sieht man, dass jene frommen Väter sich in einer für sie sehr angenehmen Täuschung befanden. Sie glaubten das, was sie in ihrem frommen Eifer von ganzer Seele wünschten. Wir wollen hier diesen Punkt durch einige Beispiele erläutern. Der Kaiser Theodosius der Jüngere glaubt in einem Edicte vom 11. April 423, dass es gar keine Heiden mehr gebe[2], und dennoch gab es gegen 130-140 Jahre später noch eine bedeutende Anzahl von Heiden in Klein-Asien und selbst in Constantinopel[3]. Auch Edessa galt bekanntlich, nach den Aussagen vieler Kirchenväter, zur Zeit Julians als eine durch und durch christliche Stadt, wesshalb auch dieser Kaiser dieselbe nicht besucht haben soll[4], und dennoch heisst es in einer

1) S. oben p. 177 f. u. vgl. Barhebr, Chron. Syr. p. 176 f. (180 f.)

2) Cod. Theodos. XVI. 10, 22 heisst es: Paganos, qui supersunt, *quanquam jam nullos esse credamus* etc.

3) S. Assem. II. p. 85. u. vgl. Chastel l. c. p. 288 f.

4) S. Theodoret. H. E. III. 21. (26.), Sozom. VI. 1. u. den Anonymus bei Assem. I. p. 51. Zosimus sagt zwar ausdrücklich (III. 12.), dass er auch nach Edessa gekommen sei, aber das Stillschweigen Ammians spricht für die Aussage der Kirchenväter.

anonymen Lebensbeschreibung des heiligen Ephraem Syrus[1], dass der grösste Theil der Bewohner von Edessa zur Zeit, als jener Heilige nach dieser Stadt kam —unter Constantius, wie es scheint,— heidnisch war. Am Anfange des 5. Jahrhunderts finden wir in Edessa einen heidnischen Rhethor, Namens Plato, als Vorsteher des Archivs[2]. Es liessen sich noch viele ähnliche Beispiele anführen, aber dies würde uns zu sehr von unserm eigentlichen Thema abführen und wir wollen daher lieber zu Harrân übergehen und den Besuch des Kaisers Julian in dieser Stadt besprechen, worüber es zahlreiche Berichte giebt, aus denen hervorgeht, dass zu dieser Zeit das Heidenthum daselbst in der grössten Blüthe stand und dass die Harrânier damals wegen ihrer hartnäckigen Anhänglichkeit an das Heidenthum unter den Christen im hohen Grade verrufen waren. Wir wollen die Berichte über diesen Besuch zum Theil wörtlich anführen, weil sie für die heidnischen Zustände dieser Stadt sehr charakterisch sind, und christliche und heidnische Stimmen darüber vernehmen.

Julian schlug, nach den einstimmigen Berichten der Historiker, nicht den geraden gewöhnlichen Weg über das neue Zeugma bei Samosata ein, sondern er ging weiter unten über den Euphrat, bog dann etwas rechts ab und kam darauf nach Harrân. Ammianus Marcellinus, einer der Begleiter Julians auf dessen persischem Feldzuge, berichtet über diesen Besuch Folgendes: Von Batne in Osrhoëne nämlich, heisst es[3], «venit cursu propero Carras, antiquum oppidum, Crassorum et Romanorum exercitus aerumnis insigne; ..... Ibi moratus aliquot dies, dum necessaria parat, et *Lunae, quae religiose per eos colitur tractus, ritu locorum fert sacra*, dicitur ante aras, nulla arbitrorum admisso, occulte paludamentum purpureum propinquo suo tradidisse Procopio, mandasseque arripere fidentius principatum, si se interisse didicerit apud Parthos». Nach einer andern Aussage des Ammianus traf er den 18. März (363) in Harrân ein und verblieb daselbst, wie

1) Ap. Assem. I. p. 33.
2) S. Mos. Choren. l. c. III. 53.
3) XXIII. 3, 1. u. 2.

es aus dem ganzen Gang der Erzählung hervorgeht, etwa bis zum 24. dieses Monats[1]. Wir haben schon oben, wo wir die Nachrichten über den Aufenthalt des Kaisers Caracalla in Harrân mitgetheilt haben, darauf aufmerksam gemacht, dass die Mondgottheit auch von den spätern Ssabiern, den Nachkommen jener heidnischen Harrânier der Cäsarenzeit, hochverehrt wurde und dass der Mondtempel daselbst auch unter den Mohammedanern sehr berühmt war. Hier aber wollen wir bemerken, dass die Ssabier vom 8. März an ein dreissigtägiges Fasten zu Ehren der Mondgottheit beobachteten und dass am 20. dieses Monats von ihnen ein Fest zu Ehren des Mars gefeiert wurde[2]. Ob Julian nur desshalb nach Harrân gekommen sei, um der daselbst so hochgefeierten Mondgottheit Opfer darzubringen, wie Manche glauben[3], ist nicht ausgemacht; dagegen ist es sehr wahrscheinlich, dass er daselbst nur desshalb längere Zeit verweilte, um dem erwähnten Feste seines Lieblingsgottes Mars beizuwohnen.

Ein anderer heidnischer Schriftsteller aus Harrân, Magnus Carrhenus, gleichfalls ein Begleiter Julians, der dessen persischen Feldzug beschrieben hat, erwähnt ebenfalls[4] den Besuch Julians in Harrân, sagt aber nicht, wie lange dieser sich daselbst aufgehalten, und spricht auch nicht von den Opfern, die Julian den Gottheiten des Ortes nach andern Berichten gebracht habe. Auf dieselbe Weise berichtet Zosimus[5], der, wie es scheint, Magnus Carrhenus zur Quelle hatte; er fügt aber an einer anderen Stelle[6] die interessante Notiz hinzu, dass die Harrânier so ausser sich vor Schmerz über den Tod des Kaisers Julian waren, dass sie den Boten dieser traurigen Nachricht zu Tode steinigten. Aus diesem Umstand ersieht man, welche eifrige Heiden

1) S. ib. 3, 3–7.

2) S. unten Bd. II. p. 36, §. 12.

3) Vgl. Ritter, Erdkunde. Bd. X. p. 137 f.

4) Ap. Malal. Chronogr. XII. p. 329. ed. Bonn.

5) III. 12 f.

6) III. 34: Καρρηνοῖς δὲ τοσοῦτον ἐγένετο πένθος τῆς Ἰουλιανοῦ τελευτῆς μηνυθείσης ὥστε τὸν ἀπαγγείλαντα καταλεῦσαι σωρόν τε λίθων μέγιστον ἐπ' αὐτῷ ἀνειγεῖραι.

die Harrânier zu dieser Zeit waren; denn in den christlichen Städten verursachte bekanntlich der Tod dieses Kaisers einen grossen Jubel.

Hören wir nun, wie christliche Historiker über diesen Besuch des Kaisers Julian und über die Harrânier jener Zeit sich aussprechen.

Der gleichzeitige Ephraem Syrus sagt in einem Gedichte, das er über die Christenverfolgungen unter Julian schrieb[1]: «Und er (Julian) kam nach Harrân, der Heidenstadt, die reich an Götzenbildern ist, wo der Ruchlose Opfer darbrachte».

Sozomenus sagt nur[2], dass er nach Harrân kam und daselbst im Tempel des Jupiter Opfer gebracht und Gelübde gethan habe. Socrates spricht gar nicht von diesem Besuche[3]; um so ausführlicher aber Theodoret. Nach diesem soll Julian in Harrân in einem heidnischen Tempel gewisse Mysterien verrichtet und nach Beendigung derselben die Thüren dieses Tempels geschlossen, zugesiegelt und Wachen mit dem Befehl aufgestellt haben, dass Niemand in diesen Tempel eingelassen werde, bis er von seinem Feldzuge zurückkehren werde. Als aber die Nachricht vom Tode dieses Kaisers anlangte, sei man in diesen Tempel eingedrungen und man habe ein an den Haaren hängendes Weib mit ausgebreiteten Armen gefunden, dessen Leib aufgeschlitzt und aus dessen Leber divinirt worden war. *Τοῦτο μὴν*, fügt Theodoret hinzu, *οὖν ἐν Καῤῥαις ἐφωράθη τὸ μῦσος*[4]. Bei dieser Gelegenheit sagt Theodoret[5], der um die Mitte des 5. Jahrhunderts schrieb, von Harrân, *πόλις ἐστίν, ἔτι καὶ νῦν ἔχουσα τῆς ἀσεβείας τὰ λείψανα*, und die Harrânier nennt er *ἀσεβεῖοι*. Mit dem Bericht des Theodoret stimmt fast wört-

1) Ap. Assem. I. 51.: ...

2) H. E. VI. 1.: ...ἦκεν εἰς Καῤῥας· ἔνθα δὴ Διὸς ἱερὸν εὗρων, ἔθυσε καὶ ηὔξατο.

3) Vgl. Socrat. H. E. III. 21.

4) S. Theodoret. H. E. III. 21. (26.) und vgl. unten Bd. II. p. 147, wo ein Theil dieser Stelle im Original mitgetheilt ist.

5) L. c.

lich der des Cassidorus in seiner Kirchengeschichte[1] überein, wo er jenen offenbar copirte. Ungefähr eben so lauten die Aussagen des Nicephorus Callistus[2] und des Cedrenus[3], die wahrscheinlich gleichfalls aus derselben Quelle schöpften. Letzterer fügt noch hinzu, dass die Zahl der Frauen, aus deren Eingeweiden er divinirt habe, sehr gross sei, und dass er auch viele Kinder den Göttern geopfert habe. Theophanes[4] erwähnt auch die Erzählung des Theodoret mit kurzen Worten, und der noch spätere Michael Glycas[5] sagt allgemein, dass Julian aus den Eingeweiden von Frauen divinirt habe, ohne ausdrücklich hinzuzufügen, dass dies von ihm auch in Harrân geschehen sei.

Dass die Heiden überhaupt öfters aus den Eingeweiden geopferter Menschen divinirt haben, ist keinem Zweifel unterworfen; dafür haben wir unten viele Belege angeführt, zu denen noch manche andere hinzugefügt werden könnten[6]. Möglich ist es, dass auch Julian dieses gethan und dass auch damals in Harrân eine solche Divination stattgefunden hat, mit Gewissheit lässt es sich aber nicht behaupten. Allerdings sagen dies von ihm, ausser Theodoret, auch Gregorius Nazianzenus[7] und Johannes Chrysostomus[8]; diese gehörten aber zu den erbittersten Feinden Julians und können daher auch das von ihm geglaubt haben, was von andern Heiden gewiss oft ausgeübt wurde. Der Umstand, dass der ehrliche und, so weit es ihm möglich war, auch unparteische Sozomenus ihn dessen nicht beschuldigt, lässt vermuthen, dass Julian sich wirklich solche Gräuel nicht hat zu Schulden kommen lassen, obgleich dieser Kaiser, seiner ganzen Geistes- und Gemüthsrichtung gemäss, dessen, wie wir glauben,

1) VI. 48.

2) H. E. X. 34 (nach Sozom.) u. 35 (nach Theodoret).

3) Hist. comp. I. p. 527, ed. Bonn.

4) Chronogr. I. p. 82, ed. Bonn.

5) Ann. IV. p. 472, ed. Bonn.

6) S. unten Bd. II. p. 147 f. u. vgl. Burckhardt l. c. p. 269 f. u. p. 276 f.

7) Or. III. p. 91, Op. T. II. ed. Lips. 1690.

8) II. p. 560, B.; vgl. Lassaulx l. c. p. 78, Anmk. 215., dem diese Notiz entnommen ist.

wohl fähig war. Wie dem aber auch sei, jedenfalls geht aus der Erzählung des Theodoret hervor, dass die Harrânier während der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in dem Rufe von hartnäckigen Heiden standen und dass man wenigstens von ihnen glaubte, dass sie Menschenopfer in ihren Tempeln darbrächten. — Auch von den harrânischen Ssabiern berichten christliche Schriftsteller des 9. oder 10. Jahrhunderts, dass sie bei verschiedenen Gelegenheiten Menschen opferten, und wenn man auch hier nicht mit Gewissheit behaupten kann, dass diese Aussagen streng der Wahrheit gemäss sind[1], so sieht man doch wenigstens, dass man von den harrânischen Ssabiern dasselbe erzählte, was man einige Jahrhunderte vorher den heidnischen Harrâniern nachgesagt hatte.

Der bekannte syrische Schriftsteller des 13. Jahrhunderts, Gregorius Barhebraeus sagt in seiner syrischen Chronik blos[2]: «er (Julian) ging nach Harrân und opferte (daselbst) den Götzen», und in seiner *Historia Dynastiarum*[3]: «als er Harrân verlassen wollte, beugte er sein Haupt, die Götter der Harrânier verehrend» u. s. w.

Aus den meisten dieser Stellen geht also deutlich hervor, dass die Bewohner Harrâns am Anfange des 5. Jahrh. für hartnäckige und verstockte Heiden gehalten wurden. Wir wollen uns nun nachzuweisen bemühen, dass die Harrânier auch in der folgenden Zeit für solche angesehen wurden und dass sie auch in der That solche waren. Vorher jedoch werden wir einige Nachrichten aus dem Ende des vierten Jahrhunderts besprechen, von denen es sich aber nicht mit völliger Bestimmtheit behaupten lässt, ob sie auf Harrân Bezug haben.

Es existirt nämlich ein Edict von Theodosius, Gratian und Valentinian an Palladius, den Dux von Osrhoëne, datirt vom 29. November 382, worin demselben befohlen wurde, einen daselbst sich befindenden grossartigen Tempel wieder zu eröffnen, die darin aufgestellten Götterbilder unversehrt zu lassen und ihn

1) S. unten Bd. II. p. 19 ff. u. p. 28 f. §. 5. u. vgl. ib. p. 149.
2) Pag. 68 (65).
3) Pag. 139 (88).

zu Volksversammlungen zu benutzen; nur solle man in jenem Tempel den Götzen keine Opfer darbringen[1]. Die Lage dieses Tempels ist nicht näher angegeben, auch giebt es davon keine nähere Beschreibung; aber aus diesem Edict geht jedenfalls hervor, dass er vorher auf Befehl geschlossen wurde und da dies wohl den Unwillen der heidnischen Bevölkerung erregt haben mag, so wurde die Wiedereröffnung «publici consilii auctoritate» befohlen. Einige wenige Jahre darauf beschwert sich Libanius in seiner bekannten Rede ὑπὲρ τῶν ἱερῶν[2] beim Kaiser Theodosius unter Andern auch über die gewaltsame Zerstörung eines prachtvollen Tempels, den er zwar nicht näher bezeichnet, von dem er aber sagt: κεῖται μὲν γὰρ πρὸς τοῖς ὁρίοις Περσῶν und den er zum Theil näher beschreibt[3]. Viele Gelehrte, wie z. B. Jacobus Gothofredus[4] und nach ihm Theoph. Sig. Bayer[5] und Lebeau[6] nehmen an, dass an beiden Stellen von einem und demselben Tempel die Rede ist, der sich in Edessa befand. Eigentliche Beweise haben sie dafür nicht; Gothofredus setzt voraus[7], dass in dem erwähnten Edicte von einem Tempel in Edessa die Rede ist und zwar desshalb, weil jenes Edict an den Dux von Osrhoëne gerichtet ist und Edessa die Metropolis dieser Provinz war. Dass aber der Tempel des Libanius gleichfalls in Edessa lag und mit diesem identisch war, schliesst er daraus, indem er sagt[8]: «Nam etsi Aedessae nominatim ibi

1) Cod. Theod. XVI. 10, 8.

2) In der Reiske'schen Ausgabe II. p. 155–204. Ueber die Zeit, wann diese Rede geschrieben wurde, s. Gothofredus bei Reiske l. c. p. 153 ff. Wahrscheinlich wurde sie 388 abgefasst; vgl. Lassaulx l. c. p. 101. — Die Ausgabe dieser Rede von Gothofredus ist uns nicht zugänglich und wir kennen die in den folgenden Anmerkungen citirten Noten dieser Ausgabe nur aus Reiske's Anführungen.

3) S. Liban. ed. Reiske. p. 192.

4) In seinen Noten zu der erwähnten Rede bei Reisk. p. 154 u. 192 f. vgl. die folg. Seite Anmk. 1.

5) Hist. Osrhoen. p. 140 f.

6) Hist. du Bas-Empire, IV. p. 213 u. 260.

7) In seinen Noten zum Cod. Theod. XVI. 10, 8. ed. Lip. T. VI. 2, p. 301 f. u. bei Reiske ll. cc.

8) Not. zum C. T. l. c. p. 301.

(nämlich in der erwähnten Rede des Libanius) non meminerit, neque templum Aedessenum nominet, non magis quam hic; attamen indubie id indicat, cum magnificentiam eius pluribus commendat, et finibus Persarum vicinum fuisse ait, refertumque innumeris simulacris»[1]; als wenn es an der Gränze von Persien nirgends anders als in Edessa einen bedeutenden Tempel gegeben haben könnte. Auch Bayer meint[2]: «In Osdroena templum nullum tantae celebritatis et ista simulacrorum tum arte tum copia, quam ad Edessam» etc. Er hätte aber doch wenigstens an den Mondtempel in Harrân denken sollen, dessen Ruhm, wie wir oben gesehen haben, sich noch sehr lange unter den Mohammedanern erhalten hat. Es ist überhaupt unwahrscheinlich, dass der im Edict erwähnte Tempel mit dem des Libanius identisch sein sollte; denn in diesem Falle ist er zuerst geschlossen, kurze Zeit darauf «*publici consilii auctoritate*» wieder eröffnet und zuletzt nur wenige Jahre später, auf Befehl des Kaisers, durch den bekannten Cynegius zerstört worden, was höchst unwahrscheinlich ist. Allerdings spricht Libanius so, als hätte Cynegius diesen Tempel auf eigne Faust und ohne Befehl zerstört; aber dies ist offenbar eine feine Wendung des Rethors, um den Kaiser nicht zu beleidigen. Tillemont[3] vermuthet in der That, dass der Tempel des Libanius vielleicht mit dem Mondtempel in Harrân

1) In den von ihm vorher geschriebenen Noten zu der erwähnten Rede des Libanius bemerkt er hinsichtlich des von demselben erwähnten Tempels (bei Reiske l. c. p. 192): «An igitur id accipiendum de templo Jovis Apamaeo .....? An vero de Carris, temploque ibi posito: cui urbi tum superstitione Gentilitia referre praeerat Protogenes...? Ego malo templum Aedessenum accipere in Osdroëne: de quo *lex 8. C. Th. de paganis sacrif. et templis:* nam et in ea aede dicuntur fuisse simulacra posita artis pretio metienda: quam quidem aedem cum nonnulli occludi vellent A. D. 382. Theodos. M. ea l. iugitur patere voluit. Sane, cum hanc urbem templumque eius munitissima fuisse dicat Libanius, tanto magis de Aedessa id accipiam: quae munitissima erat, moeniaque inclyta bello habebat, semperque in statione locata erat, et impetum vimque Persarum dissolvebat, denique quae Imperatoribus receptum e bello Persico praebebat» etc. Ib. p. 154 erklärt er sich gleichfalls entschieden für Edessa.

2) L. c. p. 140.

3) Len. de Tillemont, hist. de Emper. Bruxell. 1710. Bd. V. 2, Theod. I. Art. 18, p. 513.

identisch wäre, welche Meinung auch St. Martin[1] wahrscheinlich findet. Dies kann aber gleichfalls nicht richtig sein; denn der Mondtempel in Harrân ist erst, wie nachgewiesen wurde, im 11. oder gar im 13. Jahrhundert zerstört worden. Lassaulx[2] bezieht die Nachricht von dem Tempel des Libanius auf den vom Bischof Marcellus zerstörten Zeustempel in Apamea. Dies ist aber ebenfalls unwahrscheinlich; denn diese Stadt lag ganz nahe am Euphrat und Libanius kann sie daher nicht an der persischen Gränze haben liegen lassen. Noch unwahrscheinlicher ist die Ansicht Reiske's, der gar an einen Tempel in Palmyra denkt, ohne irgend einen Grund zu Gunsten seiner Vermuthung anzuführen[3]. Ohne uns für irgend eine der angeführten Meinungen zu erklären, glauben wir, dass hier von zwei verschiedenen Tempeln die Rede ist und dass einer von den beiden in Harrân war; die Frage ist aber, welcher von den beiden in dieser Stadt gelegen hat. Wir wollen dies näher untersuchen.

In dem Festkalender der Ssabier in Harran, den wir unten nach Abû-Sa'îd mitgetheilt haben, wird nämlich Folgendes berichtet: am 30. des ersten Kânûns (December) steigt der Priester der Ssabier in einem ihrer Tempel auf eine Kanzel und betet, nach Verrichtung einer gewissen symbolischen Ceremonie, für die ganze Gemeinde um langes Leben, Macht und Erhabenheit über alle Völker u. s. w., «um die Zerstörung der Hauptmoschee in Harrân, der (dortigen) griechischen Kirche und des Marktes, genannt der Frauenmarkt; denn an diesen Orten, fügt der Berichterstatter hinzu, hatten sie ihre Götzenbilder, welche die römischen Kaiser, nach ihrem Uebergange zum Christenthume, niederrissen. Ferner betet er um die Wiederherstellung des Cultus der 'Azûz, welcher auf jenen von uns geschilderten Oertlichkeiten ausgeübt wurde»[4]. Man sieht daraus, dass die byzantinischen Kaiser zu irgend einer Zeit —

1) In seinen Not. zu Lebeau l. c. IV. p. 260, n. 2.

2) L. c. p. 102, Anmk. 292.

3) S. Reisk. not. zum Liban. II. p. 193.

4) S. unten Bd. II. p. 34. u. vgl. ib. p. 246 f.

natürlich vor Mohammed — den heidnischen Cultus in Harrân gestört, die Götzenbilder daselbst vernichtet und einige Tempel theils in Kirchen verwandelt, theils zerstört haben, und dass die Hauptmoschee in Harrân ursprünglich ein heidnischer Tempel war, der wahrscheinlich in der Nähe eines Marktes sich befand. Dieser Tempel ist nun entweder zuerst in eine Kirche und dann in eine Moschee umgewandelt worden, oder er ist von den Christen seines Schmuckes beraubt und nur zum Theil zerstört worden, was oft geschah, worauf dann aus dem Ueberreste die erwähnte Moschee erbaut wurde. Letzteres scheint eher aus der Beschreibung derselben hervorzugehen. Der oben erwähnte spanische Reisende Ibn 'Gobeir, der den 18. und 19. Juni des Jahres 1184 in Harrân zubrachte[1], spricht von den Marktplätzen in Harrân und bemerkt[2], dass die Hauptmoschee dieser Stadt sich an diesen Plätzen befinde und dass sie ein altes restaurirtes[3] Gebäude sei; dann beschreibt er diese Moschee und die drei hohen Zimmer in derselben, unter denen drei Brunnen von schmutzigem Wasser sich befinden, und zuletzt noch das vierte grosse Zimmer, welches auf runden Säulen ruht und in dessen Mitte sich eine grosse Säule von zehn Spannen Umfang erhebt. Von diesem Zimmer sagt er ferner, dass es aus einer römischen Grundmauer herrühre und dass sein oberer Theil so geformt sei, als sei es eine feste Burg. Man sagt, bemerkt er endlich, dass dieser Thurm ein Arsenal für Kriegsapparate der Römer gewesen sei[4]. Da wir nun wissen, dass auf der Stelle der Hauptmoschee in Harrân in der heidnischen Zeit ein Götzentempel stand, so folgt aus dieser Beschreibung der erstern zunächst, dass letzterer nicht gänzlich zerstört wurde, dann dass jener Tempel

1) S. oben p. 406, Anmk. 2.

2) S. رحلة ابن جبير, oder: Travels of Ibn Jubeir, by Will. Wright, p. ٢٤٧ f.

3) عتيق مجدّد.

4) وهذه القبة من بنيان الروم واعلاها مجوّف كانه البرج المشيّد يقال انه كان مخزنا لعُدّتهم الحربية

einen hohen Thurm hatte, der zu kriegerischen Zwecken benutzt wurde, dass endlich jene Moschee aus Ruinen wieder aufgebaut wurde. Aehnlich lautet die Beschreibung der Ruine dieser Moschee von Badger, der sie 1844 sah und sie «the skeleton remains of the principal building in the place» nennt, deren ursprüngliche Bestimmung anzugeben er für schwer hält; jedoch berichtet er, dass sie auf ihn den Eindruck machte, als wäre sie ursprünglich eine christliche Kirche gewesen, die in eine Moschee umgewandelt wurde. «It is, heisst es bei ihm von dieser Moschee[1], of an oblong form, and is built east and west, with three parallel walls running the entire length of the interior and dividing it into *four* unequal *aisles*. The centre of the eastern wall, ... is ornamented with *two Corinthian pillars*, and the partition walls are pierced with arches supported here and there *with columns of the same order*. In the north-east angle is a *square tower about sixty feet high, the lower part built of stone; and the upper of brick*, which I imagine *to have been once a belfry*, and then a minaret. The tower is visible from the castle of Urfah, *and from many miles distant in the desert south of Harrân*». Badger fand noch daselbst im nördlichen Flügel des Gebäudes einen runden Brunnen, von dem er glaubt, dass er von den Mohammedanern herrühre, die ihn zu ihren religiösen Waschungen eingerichtet hätten; dieses scheint aber nicht der Fall gewesen zu sein, da die Brunnen schon zur Zeit des Ibn 'Gobeir nicht mehr benutzt wurden. Dass die Moschee, von der Badger spricht, mit der des Ibn 'Gobeir identisch ist, kann nicht zweifelhaft sein, und es scheint also auch aus dieser Beschreibung hervorzugehen, dass diese Moschee auf den Ueberresten eines ältern Gebäudes aufgebaut wurde und dass dasselbe einen hohen Thurm hatte.

Sehen wir nun, wie Libanius diesen Tempel beschreibt, über dessen Zerstörung er sich beim Kaiser beschwert. Nach ihm lag dieser Tempel in einer Stadt an der persischen Gränze[2]; dieses passt gut auf Harrân, welchen Ort auch Zosimus eine Gränz-

1) S. G. P. Badger, the Nestorians etc. I. p. 341 f.
2) L. c. p. 192: πρὸς τοῖς ὁρίοις Περσῶν.

stadt nennt[1]; dagegen nennt Libanius Edessa eine Nachbarstadt von Syrien[2]. Hätte Libanius in seiner erwähnten Rede an einen Tempel in Edessa gedacht, so wäre es wohl auffallend, warum er die Lage dieser Stadt hier anders bezeichnet. Ferner sagt er von diesem Tempel[3]: *οὕτω μέγιστος μεγίστοις*[4] *ἐγεγόνει, τοῖς λίθοις τοσοῦτον ἐπέχων τῆς γῆς, ὁπόσον καὶ ἡ πόλις. ἦρκει γοῦν ἐν τοῖς ἐκ τῶν πολέμων φόβοις τοῖς οἰκοῦσι τὴν πόλιν, μηδὲν εἶναι πλέον τοῖς ἑλοῦσι τὴν πόλιν, οὐκ ἔχουσι κἀκεῖνον προσεξελεῖν, τῆς ἰσχύος τοῦ περιβόλου πᾶν ἐλεγχούσης μηχάνημα. ἦν δὲ δὴ καὶ ἐπὶ τὸ τέγος*[5] *ἀναβᾶσι, πλεῖστον ὅσον τῆς πολεμίας ὁρᾷν, οὐ μικρὸν πολεμουμένοις πλεονέκτημα ἀνθρώποις.* Stimmt diese Beschreibung nicht vortrefflich zu den Angaben des Ibn Gobeir und Badger über die Hauptmoschee in Harrân, von der wir wissen, dass sie früher ein heidnischer Tempel war? Nimmt man nun aber an, dass der Tempel des Libanius ein harrânischer war, so lassen sich aus der erwähnten Rede dieses Rhetors und aus den oben angeführten Beschreibungen, eben so aus dem Gebete des ssabischen Priesters, folgende interessante historische Schlüsse ziehen:

In Harrân gab es mitten in der Stadt einen prachtvollen und grossartigen Tempel, von dem man selten seines Gleichen fand[6], und den Manche für noch glanzvoller und grossartiger als den Serapistempel in Alexandrien hielten[7]. Auf diesem Tempel stand ein sehr hoher Thurm, der zu militärischen Zwecken und auch wohl als Wachtthurm benutzt wurde; denn von seiner Spitze aus

1) S. oben p. 416, Anmk. 5.

2) In seiner Rede: πρὸς Θεοδόσιον ἐπὶ ταῖς διαλλαγαῖς, ed. Morell. II. p. 413 f. u. ed. Reisk. I. p. 666. — An dieser Stelle steht zwar Ἔμεσα statt Ἔδεσσα, aber Gothofred. (l. c. p. 303), Bayer (l. c. p. 236) u. Reiske (l. c.) erklären sich mit Recht für Edessa, da Emesa nicht als in der Nachbarschaft von Syrien liegend bezeichnet werden kann, wie dies in der angeführten Stelle der Fall ist.

3) Ed. Reisk. p. 193.

4) Dieses Wort fehlt in den früheren Ausgaben.

5) In den früheren Ausgaben τέλος.

6) ... νεώς, ᾧ παραπλήσιον οὐδέν, was wohl nicht ganz buchstäblich genommen werden darf; l. c. p. 192 f.

7) L. c. p. 193 f.

konnte man die ganze Ebene um Harrân übersehen. Auch gab es eiserne Götterbilder in diesem Tempel[1]. Als aber der Präfectus der Prätorianer, Cynegius, im Jahre 386 den Auftrag erhielt, die heidnischen Tempel in Aegypten und in Syrien zu schliessen, bei welcher Gelegenheit die meisten derselben sogar zerstört wurden, wurde auch jener harrânische Tempel, wahrscheinlich durch eben diesen Cynegius selbst[2], zum Theil zerstört und die in demselben sich befindenden zahlreichen Götzenbilder wurden fortgeschleppt und zum Theil vernichtet. Wahrscheinlich wurde auch eben zu dieser Zeit und bei dieser Gelegenheit ein anderer Tempel in eine Kirche umgewandelt; die auf dem Marktplatze aufgestellten Götterstatuen wurden fortgeschafft und vernichtet und die Verehrung der syrischen Venus, unter dem Namen 'Azûz[3], erlitt eine Störung. Das Andenken an diese für die Heiden gräulichen Zerstörungen erhielt sich bei den heidnischen Harrâniern viele Jahrhunderte lang und sie ermangelten nicht, länger als ein halbes Jahrtausend darauf, um den Sturz ihrer Bedränger, um die Restauration ihrer ehemaligen Macht und um die Wiederherstellung ihrer zerstörten Tempel und ihres gedrückten Cultus zu bitten. Zu eben dieser Zeit lebte Theodosius mit Persien in Frieden[4]. Dies mag der Grund sein, warum man damals auf die Lage Harrâns an der persischen Gränze keine Rücksicht nahm. Wie hart auch der Schlag war, welcher damals die heidnische Bevölkerung von Harrân traf, so blieben doch daselbst noch einige Tempel unversehrt, wie z. B. der berühmte Mondtempel, der andere auf der Ostseite stehende Tempel, welcher

1) L. c. p. 194: καὶ ὅσα ἀγάλματα σιδήρου πεποιημένα; Reiske wollte anfangs, da es ihm unwahrscheinlich schien, dass jene Götzenbilder aus Eisen gemacht wären, die angeführte Stelle in καὶ ἀγάλματα Σεβήρου, χρυσοῦ πεποιημένα ändern; er bemerkt aber dann: «Haec olim scripseram. Nunc succurrit, an simulacra haec revera ferrea quidem fuerint, at ob antiquitatem et vim, quae illis inesset, magicam atque telesmaticam venerabilia; s. l. c. not. 12.

2) S. Gothofred. not. zu C. T. l. c. p. 302 u. dessen not. zu der angeführten Rede des Libanius bei Reiske l. c. p. 194, not. 16. und vgl. Lebeau l. c. IV. p. 260 f. u. Lassaulx l. c. p. 98.

3) Vgl. unten Bd. II. p. 246 f. Anmk. 290

4) Vgl. Lebeau l. c. IV. p. 261 ff.

zur Zeit der Mohammedaner den Namen Kâdî führte u. s. w., wahrscheinlich aus dem Grunde, weil die ssabischen Tempel, wie wir schon oben zum Theil nachgewiesen haben, ausserhalb der Stadt lagen und die christlichen Kaiser gegen die «*Templa extra muros*» manchmal mehr Nachsicht zeigten als gegen die in der Stadt selbst[1].

Wir haben oben gesehen, dass der heilige Ephraem Syrus Harrân eine «Heidenstadt» nannte. Dieser Beiname wurde auch später i. J. 448 von Harrân gebraucht und es scheint, dass die Bewohner dieser Stadt durch ihren hartnäckigen Widerstand gegen das Christenthum diesen Namen wohl verdient haben. In den Acten des chalcedonischen Conciliums nämlich findet sich[2] eine Anklageschrift der Presbyter Samuel, Mara und Genossen vom Jahre 448 gegen Ibas, den Bischof von Edessa[3], in welcher der sechste Anklagepunkt folgendermassen lautet: «Quia ordinavit (scil. Ibas) Danielem filium sui fratris episcopum *Paganorum civitatis* — *τῆς Ἑλλήνων πόλεως* heisst es im griechischen Texte —; cui oportet sanctum Spiritum adesse, cuius possent opera adducere et persuadere, ut vel nunc ad agnitionem veritatis accederent». Ibas aber, heisst es weiter, habe einen jungen unsittlichen Menschen zum Bischof ernannt. Dass hier mit dieser «Heidenstadt» Harrân gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein; denn wir haben schon oben nachgewiesen, dass dieser Daniel wirklich Bischof von Harrân war; in den erwähnten Acten unterschreibt er sich *episcopus Carrhensium* und auch die erwähnten Ankläger des Ibas führen ihn in ihrer Anrede an die Richter unter dieser Würde an. Wir sehen also, dass Harrân in der angegebenen Zeit geradezu die «Heidenstadt» genannt wurde, ihre Bewohner wurden ferner für so verstockte Heiden gehalten, dass nach der Ueberzeugung jener Presbyter gerade dort ein frommer und eifriger Bischof hätte angestellt werden sollen[4].

---

1) S. Cod. Theodos. XVI. 10, 3. 2) Acta Concil. t. II. p. 518 ff.

3) Vgl. über diesen Bischof Assem. l. c. I. p. 199 ff.

4) Die Stadt Gaza in Palästina nennt auch Hieronymus (Vit. Hilar. §. 14.) *urbs gentilium*, wegen der vielen Heiden, die in dieser Stadt lebten.

Der XVII. Punkt der erwähnten Anklage lautet: «Et quia a paganis incidentibus in peccatum sacrificiorum, accipiens Daniel episcopus sportulam, remittit crimen, negotians et hinc sibimet lucrum...». Daraus glauben wir schliessen zu dürfen, dass auch die Harrânier von den Verfolgungen, welchen die Heiden unter Theodosius und dessen Nachfolgern ausgesetzt waren, zu leiden hatten und dass Manche unter ihnen, die dem äussern Zwang nicht widerstehen mochten oder konnten, sich äusserlich zum Christenthum bekannten, in ihrem Innern aber Heiden blieben und ihren alten Cultus ausübten. Dies wäre demnach das erste Beispiel, wo die heidnischen Harrânier sich den äussern Umständen zu accomodiren suchten, was sie zur Zeit der mohammedanischen Herrschaft mit grosser Consequenz und mit ausserordentlicher Schlauheit fortsetzten.

Als ein Seitenstück zu der Benennung «Heidenstadt» für Harrân mag auch vielleicht folgende hier näher zu besprechende Angabe einiger syrischen Lexicographen gelten. Der syrische Lexicograph 'Isa bar 'Alî, der am Ende des 9. Jahrh. p. Chr. lebte[1], bemerkt in seinem noch nicht edirten Lexicon, dass ܐܘܪܡ, *Orom*, so viel wie Harrân bedeute[2]; dasselbe sagt auch ein anderer syrischer Lexicograph des 10. Jahrhunderts, Bar-Bahlûl[3] nach Gregorius[4], der noch hinzufügt, dass ܐܘܪܡܝܐ, *Oromojê*, so viel heisse wie ܚܪܢܝܐ, *Choronojê*[5], d. h. Harrânier.

1) S. Assem. l. c. III. 1, p. 257, not. 3. u. Gesen. de Bar Alio et Bar Bahlulo etc. Lips. 1834, p. 11 ff.

2) Ap. Gesen. de Bar Alio etc. II. p. 7. Lips. 1839: ܐܘܪܡ ܗ̄ ܒܝ ܗܘܐ ܚܪܢ حرّان Aram idem est quod Harrân.

3) Vgl. über ihn oben p. 176, Anmk. 1.

4) Nach Castellus Vorrede zu seinem Heptagl. citirt Bar-Bahlûl oft den heiligen Gregorius, d. h. Greg. Nazianzenus, was Bar-'Alî gleichfalls oft thut (vgl. Gesen. de Bar Alio etc. p. 24 u. 28); sollte hier eben dieser Gregorius gemeint sein? Wir haben in den Werken dieses Kirchenvaters nichts Aehnliches gefunden, nur in der 28. Rede (ed. Lips. 1690. T. I. p. 473) nennt er Laban, den Schwiegervater Jacobs, ὁ Σύρος; aber dies konnte unmöglich Bar-Bahlûl zu der obigen Glosse veranlasst haben.

5) Ap. Gesen. l. c. II. p. 7 u. in dessen Thes. I. p. 152: ܐܘܪܡ أسم ܐܪܡܝܘܬܐ ܚܪܢ

Demnach hiess also Harrân zugleich «Aram» und die Harrânier wurden «Aramäer» *κατ' ἐξοχήν* genannt. Auch in dem Nomenclator Syro-Arabicus des El. Nisibenus aus dem 11. Jahrh.[1] findet sich die Angabe, dass ܐܪܡܐ, *Oromó*, der Name eines Ortes sei, dass ferner ܐܪܡܝܐ, *Oromojó*, ein Syrer heisse und dass endlich ܐܪܡܝܐ, *Armojó*, ein Heide bedeute[2]. Dasselbe steht auch in dem sogenannten Lexicon Adler.[3], welches eigentlich nur ein Auszug aus den im Vatican aufbewahrten Lexicis des 'Isa bar Alî und Bar-Bahlûl ist[4]. *Oromojó* u. *Oromoït* im Sinne von Syrer und syrisch, und *Armojó* und *Armoït* mit der Bedeutung Heide und heidnisch kommt schon in der syrischen Uebersetzung des Neuen Testaments vor, wo *Ἕλληνες* durch *Armojé*, *ἐθνικῶς* durch *Armoït*, und *ὁ Συρός* durch *Oromojó* wiedergegeben wird[5]. Im Talmûd wird an unzähligen Stellen Aramäer im Sinne von Heiden gebraucht, was auch zuweilen bei syrischen Schriftstellern der Fall ist[6]. Diesen Unterschied zwischen *Oromojó* und *Armojó* haben auch die neuern syrischen Lexicographen, wie z. B. Ferrarius[7] und Castellus[8], angenommen, und selbst im äthiopischen Neuen Testament werden die Ausdrücke አረሚ, *Arami*, für Heide und አረማዊ, *Aramawi*, für heidnisch gebraucht[9].

ܐܪܡܝܐ ܚܪܢܝܐ اهل حرّان Aram sec. Gregorium est Harrân, Aramaei sunt Harrânenses.

1) S. Assem. l. c. III. 1, p. 266 f. u. ib. not. 3. u. vgl. Ges. de Bar Alio etc. I. p. 31 f.

2) S. Thom. a Novaria Thesaur. Arabico-Syrico-Latinus, Rom. 1636, p. 369. — Dieser Thes. ist nichts anderes als das oben erwähnte Nomencl. des Elias Nisib., den Thom. a Nov., ohne den eigentlichen Autor zu nennen, abgedruckt hat; s. Assem. l. c. p. 267. not. 5.

3) Bei Larschow, de dialectorum linguae Syr. reliquiis p. 9.

4) S. Gesen. de Bar Alio etc. II. p. 3.

5) Die Belege s. bei Castell. Lexic. Syr. p. 69; Ges. Thes. p. 152 u. Larschow l. c.

6) Vgl. Onkelos zu Levit. 25, 48. u. Wichelhaus l. c. p. 9, not. 1.

7) Nomencl. p. 45 f. — Der Ferrar. ist uns unzugänglich und wir haben die obige Notiz aus Larschow entnommen.

8) L. c.

9) S. Job. Ludolf. Lexic. Aethiopico-Latinum, ed. J. Mich. Wansleb. Lond. 1661, p. 262 u. vgl. dessen Lexic. Amharico-Lat. Francof. 1698. p. 57.

Zu bemerken ist noch hier, dass eine Glosse im Gothaer Codex des Bar-'Alî und eben so der *Nomenclator Syro-Arabicus* des Elias Nisibenus *Armojô* durch Nabathäer erklären[1]. — Hier sind nun zwei Fragen zu erörtern:

1) Warum und seit welcher Zeit nennt man Harrân «Aram» *und die Harrânier «Aramäer»*?
2) In welchem Zusammenhang stehen die Ausdrücke *Oromojô* und *Oromôït* für Syrer und syrisch mit *Armojô* und *Armôït* für Heide und heidnisch?

Wir haben schon oben[2] die Vermuthung ausgesprochen, dass ursprünglich speciell das nördliche Mesopotamien im engern Sinne, als das relativ ursprüngliche Land der Aramäer, «Aram» genannt und dass dieser Name erst später auch auf einige andere Theile von Mesopotamien und Syrien übertragen wurde. Auf diese Vermuthung leiten uns folgende Umstände: In der Völkertafel der Genesis[3] wird Aram als ein Sohn des Schem aufgeführt; dagegen kennt die Genesis[4] einen Aram, einen Enkel des Na'hor, dessen Wohnsitz Harrân war. Die Commentatoren suchen diesen Widerspruch, ein Jeder auf seine Weise, zu erklären, aber nirgends haben wir etwas Genügendes finden können, und selbst die Ansicht Knobels über diesen Punkt[5] scheint uns unhaltbar zu sein, welcher Meinung auch Delitzsch[6] ist. Wir glauben daher, dass dieser Widerspruch nur durch unsere obige Annahme ausgeglichen wird, wobei wohl zu berücksichtigen ist, dass der Aram der Völkertafel als Bruder von fast nur transtigranischen Völkern aufgeführt wird und dass die

1) S. Larschow l. c. p. 10 u. Thom. a Novar. l. c. p. 304.
2) Pag. 315.
3) X. 22.
4) XXII. 21.
5) S. seine Völkertafel der Genes. p. 172 f.
6) In seiner Genesis p. 304. — Auch Wichelhaus, auf die beiden angeführten Verse der Genesis sich stützend, hegt eine ähnliche Vermuthung, s. dessen de Novi Testam. vers. Syr. antiq. (Halis 1850), wo es p. 1 heisst: «Quamlibet autem facile nobis persuademus, duplici notione nomen ארם in usu fuisse, altera latiori, altera strictiori» etc.

Benennung seines jüngsten Sohnes Masch, wie wir glauben, dem nördlichen Mesopotamien angehört. Dieser Name lässt sich gut, wie schon Knobel[1] bemerkt hat, mit dem *ὄρος Μάσιον*, unter welchem Nisibis lag und mit dem Flusse Masche (ܡܫܐ), der nahe bei dieser Stadt vorüberfloss, in Verbindung bringen, und der Name der Masei Arabes des Plinius im nördlichen Mesopotamien hängt vielleicht auch mit diesem Masch zusammen. Dagegen scheint uns die Zusammenstellung dieses Namens mit *Μεσήνη* am untern Euphrat im südlichen Chaldäa unstatthaft zu sein, da die Bewohner dieses Landes im Alten Testament niemals schlechthin Aramäer genannt werden. — Die syrischen Uebersetzer des Alten Testaments gebrauchen ferner den Ausdruck Aram und Aramäer fast immer nur da, wo von Mesopotamien und den Bewohnern dieses Landes die Rede ist[2], dagegen gebrauchen sie sonderbarer Weise für Syrien den Ausdruck ܐܕܘܡ, *Adûm*[3]. Sie scheinen also Mesopotamien für das eigentliche Aram und die (nördlichen[4]) Bewohner dieses Landes für die eigentlichen Aramäer angesehen zu haben. — Ferner, der gelehrte Bischof von Hîrtâ, Chananjeschû' bar Sarûschwai, der um 900 p. Chr. lebte[5], erklärt ܐܘܪܡ, *Orom*, durch ܣܘܪܝܐ ܒܪܝܬܐ. Dieses übersetzt Gesenius[6] durch: *Syria deserta*, was aber unrichtig ist; denn es heisst: *Syria exterior*[7] und darunter ist das nördliche

1) L. c. p. 237 f., wo sich auch die Belege finden.

2) Die Stellen sind bei Knobel l. c. p. 229, Anmk. 5. angegeben; von den sechs Ausnahmen, die Knobel ib. Anmk. 6. anführt, wo nämlich an Stellen, in denen von Syrien die Rede ist, dieses durch Aram wiedergegeben ist, können zwei (Jes. 36, 11. u. Hos. 12, 13.) nicht als Ausnahmen angesehen werden; denn in ihnen ist wirklich von Mesopotamien die Rede. Für die andern vier Stellen liesse sich auch ein Grund auffinden, wesshalb der Uebersetzer gerade hier Aram im Sinne von Syrien gebrauchte.

3) S. Knobel l. c. Anmk. 7. u. vgl. Gesen. Thes. p. 152 u. Larschow l. c. p. 11.

4) Die südlichen Bewohner Mesopotamiens wurden wenigstens in der frühern Zeit, wie bemerkt, niemals schlechthin Aramäer genannt.

5) Vgl. über ihn Assem. l. c. III. 1, p. 261 u. ib. die not. 1. u. 4. u. Gesen. de Bar Alio etc. I. p. 9 f.

6) In s. Thes. l. c. u. de Bar Alio etc. II. p. 7.

7) Es ist uns unbegreiflich, wie Gesenius ein Versehen der Art begehen konnte,

Mesopotamien zu verstehen, wie es aus der sogleich anzuführenden Stelle des Barhebraeus hervorgeht. Wir haben also wiederum ein Beispiel, wo das nördliche Mesopotamien für das eigentlich Aram von den Syrern angesehen wurde. Barhebraeus endlich nennt da, wo er von den drei verschiedenen syrischen Dialecten handelt[1], den, welcher in Harrân, Edessa und im äussern Syrien, الشام الخارجة, gesprochen wurde, den aramäischen. Unter dem Ausdruck: «das äussere Syrien» versteht er aber das nördliche Mesopotamien, da er von den beiden übrigen Dialecten sagt, dass der eine der palästinensische heisst, welcher in Damascus, auf dem Libanon und in dem übrigen innern Syrien, الشام الداخلة, gesprochen wurde, dass der andere dagegen der chaldäisch-nabathäische genannt wurde, welcher von den Bewohnern der assyrischen Gebirge und der Landbevölkerung von 'Irâq, d. h. von Chaldäa, gesprochen wird. Demnach versteht er unter «dem äussern Syrien» das nördliche Mesopotamien und sieht dieses Land als das eigentliche Aramäa an, da er den daselbst gesprochenen syrischen Dialect den aramäischen nennt. Hiermit glauben wir erwiesen zu haben, dass die Syrer, spätestens seit den ersten Jahrhunderten nach Christus das nördliche Mesopotamien als das eigentliche Aramäa betrachtet haben. Es ist aber hier zunächst noch die Frage zu erörtern: woher kommt es, dass man speciell der Stadt Harrân den Namen Orom beilegte und dass man die Bewohner dieser Stadt Oromäer nannte? Führte Harrân seit alter Zeit den Namen Orom, oder ist dieser Name der Stadt erst etwa seit dem vierten Jahrhundert, und zwar wegen ihres aramäischen, d. h. specifisch heidnischen Characters, beigelegt worden[2]? Ersteres ist uns unwahr-

---

ܒܰܪܝܳܬܳܐ, *exterior*, mit ܒܰܪܝܬܳܐ, *desertum*, zu verwechseln. Die Vocalisation ܒܰܪܝܳܬܳܐ ist sicher richtig, und ich fand dieses Wort in dem handschriftlichen Bar-Bahlûl des Hrn. Prof. Bernstein ebenso vocalisirt. Offenbar war Gesenius der Ausdruck *Syria exterior* unbekannt und er verfiel daher auf das unrichtige *deserta*.

1) Histor. Dynast. p. 16f. (11.); vgl. 'H. Chalfa I. p. 71 u. Quatremère im Nouv. Journ. As. T. XV. 1835. p. 214 ff.

2) Gesenius bemerkt (de Bar Alio etc. II. p. 7, vgl. dessen Thes. l. c.) zu den oben

scheinlich, da weder im Alten Testament, noch bei den classischen Schriftstellern, noch auf Münzen Harrâns sich irgend eine Spur findet, dass diese Stadt jemals einen solchen Namen geführt hätte. Um aber die letztere eben ausgesprochene Möglichkeit wahrscheinlich zu machen, müssen wir zuerst suchen, die obige zweite Frage über den Zusammenhang der Ausdrücke *Oromojô* und *Oromôït* im Sinne von Syrer und syrisch mit *Armojô* und *Armôït* in der Bedeutung für Heide und heidnisch näher zu erörtern.

Gesenius meint[1], dass der Name *Armojo* die Bedeutung Heide «propter idololatriam, si quid video, apud Syros domesticam» bekommen habe. Dem ähnlich glaubt auch Quatremère[2], dass die Syrer bei der Annahme des Christenthums ihren frühern in der heidnischen Zeit geführten Namen Aramäer ablegten, sich Syrer nannten und jenen Namen den Heiden beilegten[3]. Der Grammatiker Amira erklärt[4] den Zusammenhang zwischen *Oromojô*, Syrer, und *Armojô*, Heide, auf folgende Weise: «ܐܘܪܘܡ (*Orom*), meint er, id est Syria, cum ـ supra ـ, ܐܘܪܘܡܝܐ (*Oromojô*) id est Syrus; at vero ab ܐܘܪܘܡ (*Orom*) *quae est antiqua quaedam gentilium civitas* fit ܐܪܡܝܐ (*Armojô*) cum ـ supra ـ, et quiescente ;». Aber welche *Civitas gentilium* ist hier gemeint?

angeführten Stellen aus Bar-Alî und Bar-Bahlûl, wo es heisst, dass Aram so viel wie Harrân bedeute: «Ad urbem igitur Mesopotamiae capitalem hoc nomen retulisse videntur recentiores, ut apud Aegyptios مصر est Cairo». Es ist aber dagegen zu erinnern, dass Edessa zu jeder Zeit, wenigstens seit Christi Geburt, eine bei weitem bedeutendere und wichtigere Stadt als Harrân war.

1) S. Thesaur. l. c.

2) L. c. p. 122 f.

3) Ils (die Syrer) se persuadèrent, sagt Quatremère (l. c. p. 123), que régénérés par un nouveau culte (d. h. das Christenthum), ils devaient sous tous les rapports devenir un peuple nouveau et abjurer leur nom antique, qui semblait leur rappeler l'idolâtrie à laquelle le christianisme venait de les arracher. Cette conjecture est, si je ne me trompe, confirmée par un fait que je crois décisif. Dans la langue syriaque ecclésiastique, le mot *armoïo*, ܐܪܡܝܐ, qui ne diffère du nom ancien, *ormoïo*, ܐܘܪܡܝܐ (sic), que par une seule voyelle, désigne *un païen, un idolâtre.*

4) In seiner syr. Gramm. p. 109 f. — Dieses Buch ist uns gleichfalls unzugänglich und wir haben die obige Notiz Larschow l. c. entnommen.

Natürlich muss man zunächst an die «Heidenstadt» Harrân denken, — die, wie wir gesehen haben, den Namen *Orom* führte, — was Larschow in der That thut, der auch zugleich die Bemerkung macht, dass in der aus Bar-Bahlûl angeführten Stelle, wo es heisst, dass *Oromojé* so viel wie *Choronojé* bedeute, nicht *Oromojé*, sondern *Armojé* gelesen werden müsse, d. h. also Harrânier und Heide sei gleichbedeutend. Den Zusammenhang aber zwischen *Oromojô* im Sinne von Syrer und *Armojô* mit der Bedeutung Heide erklärt er[1] auf folgende Weise: «. . . existimo, sagt er, *Aramaeis* principio commune nomen ܐܘܪܘܡܝܐ [*Oromojé*], altera (Chald.) pronuntiatione ܐܪܡܝܐ [*Armojé*] fuisse. Quum autem vox prior, secundam ingeniosam probamque Ill. Quatremerii opinionem, Christiana religione ab Oromaeis recepta, aboleretur et ܣܘܪܝܝܐ *Syri* in eius locum sufficeretur, ipsi Syri nomen ܐܪܡܝܐ [*Armojé*], i. e. Nabathaei (Chaldaei), quum hi in gentilitate perseverassent, ad *gentiles* aeque ac *Nabathaeos* denotandos adhibebant. Quo modo significationes sibi, ut videtur, contrarias vocabuli ܐܪܡܝܐ [*Armojô*] *gentiles* et *Nabathaeus* recte conciliasse mihi videor; itaque illa vox ut nomen *populi* intercedit, *nam valet* ܐܪܡܝܐ [*Armojô*] *primum Harranensis, Nabathaeus, tum gentilis, paganus* (Sabaeus)». Dieser Ansicht Larschow's können wir nicht beistimmen, eben so wenig können wir seine Meinung, dass der Unterschied zwischen *Oromojô* und *Armojô* durch Corruption des Textes entstanden sei[2], theilen. Wir haben oben bemerkt, dass die Nabathäer — wir meinen die von Chaldäa — ursprünglich niemals Aramäer im eigentlichen Sinne genannt wurden, wenn sie auch in unserm Sinne wohl zum grossen aramäischen Stamme gerechnet werden können[3]. Dass Verharren der Nabathäer im Heidenthum kann also nicht die Veranlassung zu dem

1) L. c. p. 10 f.

2) L. c. p. 11; vgl. Roediger, de orig. et indole Arab. libr. V. T. hist. interpret. p. 22 f. not. 23.

3) S. unten Buch II. Cap. I. B.

Gebrauch des Ausdruckes *Armojé* im Sinne von Heiden gewesen sein. Ferner der specifisch heidnische Character der Harrânier kann nicht früher als gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts hervorgetreten sein, da die christlichen Gemeinden im nördlichen Mesopotamien erst seit dieser Zeit ziemlich zahlreich wurden; da aber der Ausdruck *Armojé* im Sinne von Heiden, wie bemerkt, schon in der, lange vor der angegebenen Zeit verfertigten, syrischen Uebersetzung des Neuen Testaments gebraucht wurde, so kann folglich der heidnische Character der Harrânier gleichfalls nicht die Veranlassung zum Gebrauch des Ausdrucks *Armojé* im Sinne von Heiden gewesen sein. Wir glauben daher den Zusammenhang zwischen *Oromojé*, Syrer, mit *Armojé*, Heiden, eben so die Ursache wesshalb Harrân *Orom* und die Harrânier *Oromojé* genannt wurden, auf folgende Weise erklären zu müssen.

Es ist hier nicht der Ort umständlich zu untersuchen, wann das Christenthum im nördlichen Mesopotamien eingeführt wurde und wie es sich mit der Erzählung von dem Apostel Adaeus in Edessa zur Zeit des Abgarus, der mit Christus in Briefwechsel gestanden haben soll, verhält. So viel aber steht fest, dass schon zur Zeit der Apostel christliche Gemeinden in Syrien gegründet wurden, dass dies aber im nördlichen Mesopotamien jedenfalls bedeutend später geschah; denn wenn es auch nicht zu läugnen ist, dass es am Ende des 2. Jahrhunderts schon einige wenige christliche Gemeinden daselbst gab[1], so fällt dennoch die eigentliche Christianisirung dieses Landes sicher erst in die Zeit Constantins des Grossen. Selbst in Betreff der am meisten christlichen Stadt Edessa haben wir oben[2] nachgewiesen, dass noch zur Zeit des Constantius der grösste Theil der Bewohner dieser Stadt heidnisch war, und der erste bekannte Bischof von Edessa starb 313[3]. Wir wollen hier einen, unseres Wissens, bis jetzt unbeachtet gebliebenen Punkt hervorheben, der ein helles

1) S. Bayer, hist. Osrhoena, p. 169 ff., Wichelhaus l. c. p. 51 ff. u. Gieseler, Lehrb der Kirchengesch. Bonn 1844, I. 1, p. 160.

2) Pag. 425 f.

3) S. Assem. l. c. I. p. 424, Nr. I.

Licht über das numerische Verhältniss der christlichen Gemeinden in Mesopotamien zu denen in Syrien werfen dürfte. Auf dem Nicäischen Concilium i. J. 325 erschienen blos vier mesopotamische Geistliche[1], aus den ciseuphratensischen Ländern dagegen mehr als fünfzig[2]. Auf dem Concilium von Antiochien i. J. 341 erschienen drei mesopotamische Geistliche[3]; selbst auf dem Concilium von Constantinopel i. J. 381 finden sich blos sechs Unterschriften von mesopotamischen Geistlichen[4], von syrischen dagegen mehr als vierzig. Auf dem chalcedonischen Concilium i. J. 451 erschienen schon vierzehn mesopotamische Geistliche, aber von Syrien gegen siebzig[5]. Unter den von verschiedenen Geistlichen aus verschiedenen Provinzen an den Kaiser Leo gerichteten Briefen vom Jahre 458, in denen derselbe um die Annahme der chalcedonischen Beschlüsse ersucht wird, finden sich zwei, von denen der eine von acht osrhoënischen und der andere gleichfalls von acht mesopotamischen Geistlichen unterschrieben ist; die an diesen Kaiser von der syrischen Geistlichkeit gerichteten Briefe tragen gegen vierzig Unterschriften[6]. Allerdings muss das numerische Uebergewicht der syrischen Bevölkerung überhaupt zu der des nördlichen Mesopotamien in Anschlag gebracht werden. Bedenkt man aber, dass während der ersten christlichen Jahrhunderte fast jede, wenn auch noch so kleine Gemeinde ihren Bischof an der Spitze hatte, so beweist der Umstand, dass nur vier mesopotamische Geistliche auf dem nicäischen Concilium erschienen, hinlänglich, dass es im nördlichen Mesopotamien zu dieser Zeit noch sehr wenig christliche Gemeinden gab.

---

1) Nämlich: Etolius oder Euthaius (lies Aitallahas; vgl. Assem. l. c. N. III.) aus Edessa, Jacobus aus Nisibis, Antiochus aus Rhesaena und Marcus aus Macedoniopolis s. Acta Concil. ed. Paris 1715, I. p. 315 f.

2) S. ib. p. 313 ff.

3) Nämlich die drei Anmk. 1. zuerst Erwähnten; s. ib. p. 589.

4) Nämlich von Osrhoëne: Eulogius aus Edessa, Vitus aus Carrhae und Abrahamus aus Batne; aus Mesopotamien: Mareas aus Amida, Bathes aus Constantina und Jobianus aus Imeria; s. ib. p. 815.

5) S. ib. p. 1800 ff. u. vgl. ib. II. p. 623 f u. 627 ff.

6) S. ib. II. p 711. 713 ff. 717 u. 719.

Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass die vorzugsweise heidnischen Bewohner des nördlichen Mesopotamien oder des eigentlichen Aramäa, welche, wie wir gesehen haben, den Namen Aramäer führten, die Veranlassung waren, dass die syrischen Uebersetzer des Neuen Testaments *Armojé*, d. h. Aramäer, im Sinne von Heiden gebrauchten. Weil aber die Bewohner des nördlichen Mesopotamien sich nach ihrer aramäischen Aussprache *Armojé* und nicht *Oromojé* nannten, gebrauchten die ciseuphratensischen christlichen Syrer den Ausdruck *Armojé* und nicht *Oromojé* im Sinne von Heiden. In diesem Sinne nannte man auch später die Nabathäer, d. h. die semitische Bevölkerung des südlichen Chaldäa, *Armojé*, d. h. Heiden. Als aber, etwa seit der Mitte des 4. Jahrhunderts, fast der ganze Norden Mesopotamiens vorzugsweise christlich wurde und allein die Harrânier — und zwar noch sehr lange Zeit hindurch — den hartnäckigsten Widerstand leisteten, wurden dieselben von ihren christlichen Nachbaren Aramäer, d. h. Heiden, genannt. Auf die Stadt Harrân übertrug man nun den heidnischen Namen der ganzen Provinz und nannte sie Aram, um damit den heidnischen Character jener Stadt zu bezeichnen. Wir werden in der That weiter unten nachweisen, dass die syrischen Christen, etwa im 9. und 10. Jahrh., die Heiden der Stadt Harrân schlechthin Harrânier nannten und dass «harrânisch» bei ihnen so viel wie «heidnisch» bedeutete, was auch bei den Mohammedanern zum Theil der Fall war, wie wir schon oben[1] nachgewiesen haben.

Aus dem bisher Gesagten ersehen wir also, dass Harrân, wegen der eifrigen Anhänglichkeit seiner Bewohner an das Heidenthum, ܡܕܝܢܬܐ ܕܚܢܦܐ, Heidenstadt, Ἑλλήνων πόλις, *paganorum civitas*, und Aram genannt wurde, und dass die Bewohner dieser Stadt eben desshalb Aramäer, d. h. Heiden κατ' ἐξοχήν, hiessen.

Assemani, der die oben erwähnten 18 Anklagepunkte der Presbyter gegen Ibas im Auszuge anführt, bemerkt[3] zum sechsten

1) S. oben p. 198. 212. 218. 241 et passim; vgl. unten p. 459.
2) Assem. l. c. I. p. 201, not. 1.

Anklagepunkt, wo Harrân Ἑλλήνων πόλις oder *paganorum civitas* genannt wird: «*Charras* enim, seu *Haran* Syri appellare solent *Paganorum urbem, quod ab ea idolorum cultus initium duxerit*». Aus welcher Quelle er letzteres geschöpft hat, giebt er nicht an[1]; aber man sieht daraus, welche grosse Bedeutung der heidnische Cultus in Harrân selbst in der christlichen Zeit noch hatte und wie die Bewohner dieser Stadt für so eifrige Heiden angesehen wurden, dass unter den Christen die Sage entstehen konnte, der Idolencultus sei von Harrân ausgegangen. Wenn daher die syrischen Kirchenväter von irgend einer Stadt sagen wollten, dass dieselbe sehr heidnisch wäre, so schrieben sie öfters: sie gleiche der Stadt Harrân. Als nämlich die Stadt Bet-Hûr in Mesopotamien gegen das Jahr 457 von Arabern überfallen und ausgeplündert wurde, hielt Isaac Magnus, der eben zu dieser Zeit lebte[2], zwei Reden über diesen Unglücksfall. In der zweiten sagte er nach Assemani: das Unglück sei desshalb über die Bewohner von Bet-Hûr hereingebrochen, weil sie dem Götzendienste ergeben wären und die Venus, ein Idol der Araber, verehrten. Er vergleicht sie dann noch mit den Nisibenern und Harrâniern, die, unter das Joch der Perser gerathen, die Sonne und das Feuer verehren[3]. Letzteres bezieht sich wohl nur auf Nisibis und nicht auf Harrân; denn in dem 423 geschlossenen Frieden mit Persien, der 80 Jahre dauerte, ist von einer Abtretung Harrâns an diese Macht nirgends die Rede[4], und in dem auf diesen Frieden folgenden Krieg liess der Perserkönig Cobad im J. 503, durch den arabischen Häuptling No'man, die Umgegend

1) S. Ritter l. c. XI. p. 293, wo es heisst, dass Assemani dies nach Ibas Episcopus Edessae angebe, was aber nicht der Fall ist.

2) S. Assem. l. c. I. p. 207 u. 210.

3) Assem. l. c. I. p. 225: «Loquitur S. Isaac (in der zweiten der erwähnten Reden) de expugnatione Beth-Hur oppidi in Mesopotamia, quod Arabes depopulati fuerant. Redarguit peccata Beth-Huritarum, quorum plerosque testatur idololatras fuisse, ac Venerem, Arabum idolum, coluisse. Comparat eos Nisibenis et *Haranitis*, quos ait sub jugo Persarum didicisse etiam Solem, Ignemque adorare». Ueber das Datum jenes Ueberfalls s. Assem. ib.

4) S. Lebeau l. c. V. p. 501.

von Harrân verwüsten; die Harrânier kämpften später gegen ihn und nahmen einen hunnischen Fürsten gefangen, für dessen Auslieferung Cobad versprach die Stadt zu verschonen[1]. Jedenfalls geht aber aus der angeführten Rede hervor, dass Harrân für eine sehr götzendienerische Stadt gehalten wurde und dass das Heidenthum in der Mitte des 5. Jahrhunderts nicht blos in dieser Stadt, sondern auch in andern mesopotamischen Städten nicht wenige Bekenner zählte.

Man sollte erwarten, dass der i. J. 423 geschlossene 100jährige Friede, der in der That, wie bemerkt, 80 Jahre lang dauerte, den Kaisern freie Hand liess, das Heidenthum im nördlichen Mesopotamien auszurotten; aber dies ist durchaus nicht eingetreten und es ist wohl möglich, dass die römischen Kaiser auf die so oft gebrochenen Friedenschlüsse mit den Persern kein grosses Vertrauen setzten und daher die Bevölkerung dieser Provinz mit Schonung behandelten[2], so dass das Heidenthum daselbst noch lange blühen konnte.

Der heilige Jacobus, genannt Jacobus Sarugensis, der von 519-21 Bischof von Sarûg oder Batne war[3], schrieb etwa gegen 500 oder vielleicht noch später[4] eine Homilie «*de idolorum lapsu*», in welcher er unter Anderm sagt: der Teufel hätte in Antiochien den Apollo und seine Brüder — d. h. und andere Gottheiten — eingeführt; in Edessa hätte er den Nebo, Bel und viele andere Götter eingesetzt und Harrân durch die Götter Sîn, Be'el-Schamîn, Bar-Nemrê, Marî (mein Herr) seiner Hunde und durch die Göttinnen Targatâ und Gadlat irregeführt; von Mabûg oder Hierapolis sagt er endlich: der Teufel hätte

1) S. Jos. Styl. ap. Assem. I. p. 273 f. 277. u. Dionys. Telma'hrens. ib. p. 273, not. 5.

2) Vgl. Lassaulx l. c. p. 133 f., der noch viele andere Gründe zur Erklärung der Thatsache beibringt, wesshalb die gegen die Heiden überhaupt gerichtete gesetzgeberische Thätigkeit während dieser Zeit zum Theil unterbrochen wurde; vgl. jedoch ib. p. 136 f.

3) S. Assem. l. c. I. p. 283 u. 289.

4) Nach Assem. l. c. p. 289 fing Jacob. Sarug. erst nach 472 an seine Schriften zu veröffentlichen, und da die oben angeführte Rede die 181ste ist, so ist sie vermuthlich schwerlich vor 500 abgefasst worden.

diese Stadt zum Sitze der Priester der Göttinnen gemacht und sie für immer zu ihren Götzen irregeleitet[1]. Viele Kirchenväter behaupten, dass der Kaiser Julian desshalb nicht nach Edessa ging, weil das Christenthum, welches in dieser Stadt in grosser Blüthe stand, ihm zuwider war[2]; hier aber sehen wir, dass selbst in Edessa noch am Ende des 5. Jahrhunderts viele Götzenbilder verehrt wurden, dass auch in Antiochien und Hierapolis das Heidenthum damals durchaus noch nicht ausgerottet war und dass der Götzendienst auch in Harrân noch in voller Blüthe stand. Diese Rede des Jacobus Sarugensis ist für uns auch noch desswegen besonders merkwürdig, weil nach ihr von den Harrâniern und Edessanern gegen das Ende des 5. Jahrhunderts Gottheiten verehrt wurden, welche nach den Zeugnissen arabischer Schriftsteller auch von den Ssabiern in Harrân angebetet wurden[3], woraus man am besten ersehen kann, dass die harrânischen Ssabier nichts Anderes als Nachkommen der harrânischen, Heiden der Cäsarenzeit waren und dass ihr Cultus, abgesehen von ihren Localgottheiten, kein anderer war, als der der Heiden des nördlichen Mesopotamiens überhaupt.

Bekanntlich hat der Kaiser Justinian, etwa in den Jahren 529-31, höchst rigorose Gesetze gegen das Heidenthum und die Heiden erlassen, die auch mit grösster Strenge durchgeführt wurden[4]. Bei Hofe mag man damals, wie schon früher[5], geglaubt haben, dass man dem Heidenthum den Todesstoss versetzt hätte; aber etwa 25 Jahre nach diesen Edicten, als der Kaiser den Bischof Johannes von Asien beauftragte, die religiösen

1) S. Assem. l. c. I. p. 327 f., vgl. unten Bd. II. p. 157 ff., wo diese Stelle im Original mit einigen Erläuterungen mitgetheilt ist. Der daselbst nicht mitgetheilte Schluss über Hierapolis lautet bei Assem. l. c. I. p. 328: ...

2) S. oben p. 425 u. ib. Anmk. 4.

3) S. unten Bd. II. p. 22. 24. 27 f. 35 f. u. 39; vgl. ib. p. 156-170. 183. 213 f. u. 275 f.

4) S. Chastel l. c. p. 277 ff. u. vgl. Lassaulx l. c. p. 143 ff.

5) S. oben p. 425 u. ib. Anmk. 2.

Zustände in der Hauptstadt und in den östlichen Provinzen zu untersuchen, wurde man in Byzanz auf eine unangenehme Weise enttäuscht. Man merkte, dass in dieser Beziehung die Aufgabe noch lange nicht gelöst worden sei[1]. Ein glaubwürdiger Historiker jener Zeit, Procopius, belehrt uns, dass das Heidenthum in Harrân — einer Stadt, die Justinian befestigen liess und um die er sich also wohl kümmerte[2] — i. J. 540 noch in grosser Blüthe stand, so dass demnach die Zahl der Christen darin noch ungemein gering gewesen sein muss. Bekanntlich hat Cosroes, obgleich der Friede mit Justinian schon abgeschlossen und nur von demselben noch nicht bestätigt war, auf seinem Rückmarsch viele Städte mit Contributionen belegt, oder, sobald er auf Widerstand stiess, zerstört. Als er aber von Edessa abgezogen war, berichtet Procopius, gingen ihm die Harrânier mit grossen Summen Geldes entgegen, damit er sie verschonen möchte; Cosroes habe aber dieses Geld anzunehmen sich geweigert, sondern wollte sie auch ohnehin geschont wissen und zwar desshalb, weil die meisten unter ihnen keine Christen, sondern Anhänger der alten Lehre, d. h. des Heidenthums waren[3]. Und dieses wird von Harrân berichtet, nachdem mehr als 10 Jahre verflossen waren, seit Justinian äusserst strenge Edicte gegen die Heiden und das Heidenthum erlassen hatte. Dass der Perserkönig eine solche Nachsicht gegen die Heiden zeigte, wird Keinem auffallen, da die persischen Könige zu ihren vielfachen grausamen Christenverfolgungen bekanntlich weniger aus Hass gegen das Christenthum als aus politischen Gründen sich haben verleiten lassen; denn sie betrachteten die Christen als die natürlichen Freunde und die Heiden als die Feinde der Kaiser von Byzanz. Aus diesem Grunde haben sie auch immer die aus dem Reiche

1) S. Assem. l. c. II. p. 85.

2) S. Procop. de aedific. II. 8.

3) Die obige Stelle aus Procopius (de bell. Pers. II. 13, p. 211, T. I. ed. Bonn.) lautet wie folgt: Καβηνοὶ δὲ ἁπήντων χρήματα πολλὰ προτεινόμενοι· ὁ δὲ οὐ προσήκειν ἔφασκεν, ὅτι δὴ οἱ πλεῖστοι οὐ Χριστιανοὶ, ἀλλὰ δόξης τῆς παλαιᾶς τυγχάνουσιν ὄντες.

vertriebenen christlichen Ketzer aufgenommen und ihnen ihren Schutz gewährt, und wie eifrig Cosroes sich der von Justinian vertriebenen heidnischen Philosophen aus Athen, Damascius, Simplicius und Consorten angenommen hat, ist allgemein bekannt, so wie auch, was hier beiläufig erwähnt zu werden verdient, dass mehrere unter ihnen geborne Syrer waren.

Von dieser Zeit an kommt zwar, so viel uns bekannt ist, bei occidentalischen Schriftstellern kein ausdrückliches Zeugniss über die Existenz von Heiden in Harrân vor, aber der Umstand, dass ein syrischer Schriftsteller von solchen in den Jahren 737 und etwa 817 spricht[1], ferner die Thatsache, dass auch nach Justinian eine sehr grosse Anzahl von Heiden sowohl im Orient, als auch im Occident existirte[2], lassen darüber keinen Zweifel aufkommen, dass das Heidenthum in Harrân, einer an der äussersten Ostgränze gelegenen und schon früher von einer fanatisch heidnischen Bevölkerung bewohnten Stadt, sich so lange erhielt, dass es sogar die Herrschaft der byzantinischen Kaiser im nördlichen Mesopotamien überlebte.

Bevor wir aber zur mohammedanischen Epoche übergehen, wollen wir eine Harrân betreffende Nachricht aus dem Jahre 607 eines syrischen Historikers besprechen, von der wir aber nicht mit Bestimmtheit sagen können, ob sie sich auf die religiösen Verhältnisse dieser Stadt zu der angegebenen Zeit bezieht. In dem Auszug aus der armenischen Uebersetzung der Chronik Michael des Syrers heisst es an der Stelle, wo der Krieg zwischen den Persern und Römern unter Cosroes und Phocas beschrieben ist, nach Dulauriers Uebersetzung, wie folgt: «Celui-ci (der persische Feldherr Schahr-Baz) vint en Mesopotamie, prit Dara, Razaïn et Mardin, où il passe l'hiver. Après quoi il s'empare de Kharran, de Haleb (Aleppo, Beroea der Alten) et Andak (Antiochien). Ces villes se rendirent à lui volontairement, *car il ne faisait du mal à personne, si ce n'est aux Grecs et aux Romains*»[3].

1) S. dieses Capitel weiter unten p. 462 f. u. 468 f.

2) S. Chastel l. c. p. 294 ff. 301, not. 1. u. p. 306.

3) S. Extrait de la Chronique de Michel-le-Syrien, trad. de l'Arménien par Éd.

Wie sind die letzten Worte zu verstehen? Es kann damit unmöglich irgend eine nationale Benennung gemeint sein; denn wer könnte denn sagen, dass die Antiochier in jener Zeit weder Griechen noch Römer waren[1]? Dann ist es auch gar nicht bekannt, dass die Perser solche nationale Unterschiede gemacht hätten. Wir haben aber oben bemerkt, dass die persischen Könige die Christen als ihre natürlichen Feinde und als die natürlichen Freunde der Römer ansahen und dass sie auch daher dieselben als solche verfolgten. Wir haben auch gesehen, dass Cosroes der Grosse sich so grossmüthig und freundlich gegen die Harrânier zeigte, weil dieselben grösstentheils Heiden waren. Es ist auch allgemein bekannt, dass die Perser während des in Rede stehenden Krieges überall ihre Wuth nur gegen die Christen gerichtet, die Juden dagegen geschont hätten. Und als Heraclius Gesandte an Cosroes abschickte, um diesen um Frieden zu bitten, antwortete dieser eben so hochmüthige, wie grausame und undankbare König: er wolle nur unter der Bedingung Frieden schliessen, dass die Römer das Christenthum abschwören und die Sonne verehren[2]. Der Kampf des Heraclius gegen Cosroes wurde daher auch gewissermassen als ein religiöser angesehen, als ein Kampf zur Vertheidigung des Christenthums und der Christen[3]. Der Zorn der Perser war also in diesem, wie in früheren Kriegen, nicht

---

Dulaurier, Paris 1849, p. 28 (oder Journ. Asiat. T. XIII. Paris 1848. p. 304). — Das Datum, wann das obige Ereigniss sich zugetragen hat, ist bei Mich. dem Syrer nicht angegeben; wir wissen aber aus andern Quellen, dass Dara 606 von den Persern erobert wurde (s. Theoph. Chronogr. I. p. 453 u. Cedren. I. p. 711, ed. Bonn.), folglich haben sich die obigen Städte 607 unterworfen. — Ueber Michael den Syrer, der gegen 1190 lebte, vgl. Assem. l. c. II. p. 154 ff. Wir können nicht anders als unser Bedauern aussprechen, dass die Kenner des Armenischen und namentlich gelehrte Gesellschaften es sich so wenig angelegen sein lassen, die für die Geschichte des mittelalterlichen Orients so wichtigen armenischen Historiker durch Uebersetzungen in moderne Sprachen zugänglich zu machen; vgl. oben p. 73 u. ib. Anmk. 1.

1) S. über die Bevölkerung Antiochiens C. Odof. Müller, de Antiquitt. Antioch. I. §. 10 f. (in den Commentt. societ. reg. scient. Gott. class. hist. et philol. vol. VIII. p. 205–340) p. 230 ff. u. vgl. Raoul-Rochette, hist. crit. de Colon. Grecques T. I. p. 6.

2) S. Cedren. I. p. 716, ed. Bonn.

3) S. ib. p. 717, wo es von Heraclius heisst, dass er ζῆλον θεῖον ὑπὲρ τῶν χριστιανῶν ἀναλαβών, den Krieg gegen die Perser begann.

gegen diese oder jene Nationalität, sondern nur gegen die Christen als solche gerichtet. Man möchte daher glauben, dass der syrische Historiker Michael hier unter «Griechen und Römern» die Christen des griechisch-römischen Reiches versteht; aber in diesem Falle könnten die obigen Schlussworte als Grund, wesshalb jene Städte sich freiwillig ergaben, nur für Harrân, aber nicht für Beroea und Antiochien gelten, da die beiden letztern Städte in der angegebenen Zeit einen entschieden christlichen Typus hatten, wenn es auch möglich ist, dass in ihnen noch einige wenige Heiden ein kümmerliches Dasein führten[1]. Bei so bewandten Umständen müssen wir jene angeführte Stelle aus Michael dem Syrer unerklärt und es dahin gestellt sein lassen, ob der Text irgendwie corrumpirt ist.

Bis jetzt sind viele Data angeführt worden, aus denen deutlich hervorging, dass die Harrânier dem Christenthum einen langen und hartnäckigen Widerstand entgegensetzten, dass sie mit grossem Eifer dem Heidenthume ergeben, bei den Christen als gottlos und heidnisch verschrieen waren, dass endlich Harrân die «Heidenstadt» genannt und als Hauptsitz und Ausgangspunkt des Götzendienstes angesehen wurde. Untersuchen wir nun, wie die confessionellen Verhältnisse in dieser Stadt nach der Occupation Mesopotamiens durch die Mohammedaner beschaffen waren.

Chastel setzt in seinem erwähnten Werke[2], nach der allgemein verbreiteten Meinung voraus, dass mit der Ausbreitung des Mohammedanismus zugleich jede Spur von Heidenthum vernichtet wurde. «Nous n'apercevons, bemerkt er, point que, dans les provinces de l'empire dont ils (die Mohammedaner) s'emparèrent, les Musulmans aient eu lieu d'appliquer cette loi (gegen das Heidenthum) à des sectateurs du paganisme proprement dit;

1) Die christliche Gemeinde zu Antiochien datirte sich bekantlich von der Zeit der Apostel her, und als man daselbst i. J. 580 eine Anzahl von heimlichen Heiden entdeckte, war die Wuth des Volkes in Antiochien gegen dieselben gränzenlos (s. Evagr. hist. Eccles. V. 18). Auch in Beroea, dem heutigen Aleppo, scheint der grösste Theil der Bevölkerung schon zur Zeit des Julianus Apost. christlich gewesen zu sein (s. Theodoret. hist. Eccles. III. 17. (22.)).

2) Pag. 302 f.

l'histoire ne nous les montre en lutte qu'avec les juifs, les chrétiens et *les Sabéens*». Dass aber eben diese Ssabier ächte Heiden waren, das wusste er nicht. Er glaubte vielmehr, dass in der Mitte des 7. Jahrhunderts in den ehemaligen römischen Provinzen jede Spur des Heidenthums vertilgt worden sei, was doch nicht der Fall war und nicht einmal in der Gegenwart der Fall ist[1].

Um das J. 639 eroberten die Mohammedaner unter Anführung des 'Ijadh ben Ganim das nördliche Mesopotamien[2]. Nach Jâqût[3] lagerte sich dieser Feldherr vor Harrân, bevor er Edessa angriff. Die Harrânier aber begaben sich zu ihm und ersuchten ihn, zuerst nach Edessa zu marschiren, versprachen aber, sich ohne Weiteres zu unterwerfen, falls diese Stadt sich ergeben würde. Der mohammedanische Feldherr ging in diesen Vorschlag ein, begab sich zuerst nach Edessa, und nachdem diese Stadt sich um die angegebene Zeit freiwillig unterworfen hatte, unterwarfen sich auch die Harrânier. Wahrscheinlich wussten die Mohammedaner nicht, dass es in den Mauern dieser Stadt so viele Heiden giebt, denn sonst wären sie sicher nicht so schonend mit den Bewohnern derselben umgegangen. Sie wussten dies übrigens auch später nicht, wie wir es oben zum Theil gesehen und unten noch näher nachweisen werden,

Harrân war zur Zeit der Chalifen eine sehr bedeutende, befestigte Stadt, wie dies aus den einstimmigen Berichten der mohamedanischen Geographen[4] und aus der Beschreibung des Ibn 'Gobeir[5] und der neuern Reisenden[6], welche die noch jetzt bedeutenden Ruinen dieser Stadt gesehen und beschrieben haben,

---

1) S. oben Cap. IX. p. 283 ff.

2) S. Theophan. Chronogr. I. p. 521, Cedren. I. p. 752 f., ed. Bonn.; vgl. Lebeau l. c. XI. p. 268 ff. u. Weil, Geschichte der Chalifen, I. p. 82 f. u. ib. den Anhang p. III. — Das Datum, wann diese Eroberung stattfand, schwankt bei den mohammedanischen Historikern um einige Jahre.

3) In Mo'aǧǧem el-Boldân, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 591, s. v. حرّان; vgl. unten Bd. II. p. 550.

4) S. unten Bd. II. p. 546 ff.

5) S. رحلة ابن جبير, the travels of Ibn Jubeir by Will. Wright p. ٣٤٩ ff.

6) S. Badger, the Nestorians etc. I. p. 341 ff.

hervorgeht. Es scheint sogar, dass Harrân oft der Sitz des mohammedanischen Statthalters von Mesopotamien war[1]. Harrân wird auch von Theophanes, der i. J. 817 starb[2], πόλις ἐπίσημος genannt, und der Ruf dieses Ortes, gewissermassen als der Hauptstadt Mesopotamiens, muss so verbreitet gewesen sein, dass der samaritanische Chronist des 11. Jahrhunderts Abû-l-Fat'h den Cyrus, welcher die Rückkehr der Israeliten nach Palästina erlaubte, «König von Harrân» nennt[3]. Der letzte Chalîf aus dem Hause der Omajjaden, der von 126-132 regierte, hatte sogar Harrân zu seiner Residenz gewählt[4]. Spätere mohammedanische Schriftsteller hielten Harrân sogar für so wichtig, dass sie Specialgeschichten dieser Stadt schrieben. So verfasste der Polygraph 'Izz el-Mulk Mohammed ben Abî-l-Qâsîm el-Mosabbi'hî el-'Harrânî — starb 420=1029[5] — eine voluminöse Geschichte dieser Stadt[6], in welcher, aller Wahrscheinlichkeit, nach auch von den Ssabiern daselbst die Rede war; denn dieser Mosabbi'hî beschäftigte sich viel mit den Lehren der Ssabier und schrieb auch ein 6000 Seiten starkes Werk über die astrologischen Lehren derselben[7]. Ferner schrieb auch 'Hammâd ben Mo'hammed

1) S. Assem. l. c. II. p. 112 u. 114.

2) Chronogr. I. p. 637, ed. Bonn.

3) S. Paulus, Memorab. II. p. 54–100 u. vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, III. 2, p. 107 f.

4) S. Abulfed. Ann. I. p. 468 u. 488 und vgl. Weil, Geschichte der Chalifen, I. p. 681. 684, Anmk. 1. p. 701 u. II. p. 25.

5) Ueber das Leben dieses Schriftstellers, dessen Familie aus Harrân stammte, vgl. Ibn Challikân Nr. ٦٦٤, ed. Wüstenf. u. Slanes englische Uebersetzung dieses Werkes III. p. 89 ff.

6) S. 'H. Chalfa II. p. 125, Nr. 2101; daselbst heisst es, dass diese Geschichte Harrâns von Ibn Challikân erwähnt sei; in der in der vorigen Anmk. citirten Biographie des Mosabbi'hî ist allerdings von einem تاريخ مشهور desselben die Rede, aber ein تاريخ حرّان ist daselbst nicht erwähnt, obgleich Ibn Challikân in dieser Biographie ziemlich viele Werke des Mosabbi'hî aufzählt; vgl. die nächstfolgende Anmerkung.

7) Der Titel dieses Buches ist nach Ibn Challikân l. c. كتاب القضايا الصابية فى معانى احكام النجوم; vgl. 'H. Chalfa IV. p. 561, Nr. 9529.

el-'Harrânî eine Geschichte Harrâns, die von Abû-l-'Mo'hâsin ben Salâmah el-'Harrânî — starb 752=1331 — fortgesetzt wurde. Von dieser Geschichte machte der Derwîsch 'Hosein ben Chodâ-Weirdî im Jahre 1001 (=1592) eine persische Uebersetzung, der er noch eine Anzahl Verse aus verschiedenen Werken hinzufügte, und die in Persien einen grossen Ruf erlangt hat[1]. Nach Tha'âlibî waren die «Künstler Harrâns» sprüchwörtlich berühmt[2]; wir wissen nicht, in wie fern etwa die Ssabier daselbst zur Entstehung dieses Sprüchworts beigetragen haben, jedenfalls aber ersieht man daraus, dass die Bewohner Harrâns für intelligente Leute angesehen wurden.

Die nichtmohammedanische Bevölkerung Harrâns sprach, nach der oben mitgetheilten Stelle des Barhebraeus, den feinsten syrischen Dialect, welchen dieser, wie bemerkt, den aramäischen nennt. Auch von den Heiden Harrâns dieser Zeit wissen wir bestimmt, dass sie syrisch sprachen und auch syrisch schrieben, und es ist schon oben erwähnt worden, dass Barhebraeus eine Stelle aus einer Schrift eines Ssabiers als Muster eines classischen syrischen Styls anführt[3]. Weiter unten[4] wird nachge-

1) Das hier oben Gesagte findet sich nicht Alles in der gedruckten Ausgabe des 'H. Chalfa l. c. und ist einem handschriftlichen Exemplare dieses Werkes im Rumänzowschen Museum in St. Petersb. entnommen. In diesem Ms. lautet der betreffende Art. fol. ١٠٦ wie folgt: تاريخ حرّان لعزّ الدين الشيخ محمد بن عز الدولة الحرّانى المتوفى سنة ٤٣٦ وهو تاريخ كبير الحجم منه مادة ابن حلكان وذيّله حمّاد بن محمد الحرّانى وعليه ذيل لابى المحاسن عبد السلام بن محمد الحرّانى ذكر فيه تاريخ حلب وتوفى سنة ٨٥٣ ثم بعد ذلك ترجمه الدرويش الحسين بن خداويردى باللغة الفارسية واضاف اليه لبّ كتب كثيرة فى نحو اربعة الاف بيت ونيف وكان ذلك فى اواخر سنة ١٠٠١ وهو معتبر فى بلاد العجم مشهور ومنشور

2) S. Hammer in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. IV. p. 56.

3) S. oben p. 159 ff.

4) S. unten Cap. XII.

wiesen werden, dass viele unter diesen heidnischen Harrâniern des 9. und 10. Jahrh. p. Chr. vortrefflich griechisch verstanden, viele griechische Werke ins Syrische und auch zuweilen ins Arabische übersetzt und viele von Andern aus dem Griechischen ins Arabische oder ins Syrische gemachte Uebersetzungen verbessert herausgaben. Ob aber diese Uebersetzer blos als Gelehrte griechisch verstanden, oder ob die heidnische Bevölkerung Harrâns überhaupt, in Folge der Reminiscenzen aus der griechischen Zeit, griechisch verstand, lässt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Wahrscheinlich war letzteres der Fall, wenigstens ist dies hinsichtlich der ersten drei Jahrhunderten der Heg'erah wohl anzunehmen. Dass es aber auch während dieser Periode in Harrân Heiden gab, kann, nach dem, was in den frühern Capiteln über die Ssabier gesagt wurde, nicht zweifelhaft sein; wir haben aber auch positive Zeugnisse, welche die Existenz von Heiden in dieser Stadt in der angegebenen Epoche bezeugen.

Nach dem Berichte des bereits oft erwähnten christlichen Schriftstellers Abû-Jûsuf el-Qathî'î lebte in Harrân, sicher schon vor el-Mâmûn, eine Bevölkerung, welche sich durch eine eigenthümliche Tracht, und zwar durch langes herabhängendes Haar und durch das Tragen enger Leibröcke, auszeichnete[1]. Diese so von den andern sich auszeichnenden Bewohner von Harrân, die sich seit el-Mâmûn Ssabier nannten, waren Heiden, Ueberreste der alten heidnischen Bevölkerung des nördlichen Mesopotamiens. Unter den syrischen Christen und unter den Mohammedanern führten sie vor el-Mâmûn den Namen «Harrânier» und ihre Religion hiess bei den Christen aus dem oben angegebenen Grunde und bei den das Wesen dieser Religion nicht begreifenden Mohammedanern «Harrânîjah», d. h. Harrânismus; und nachdem sie zur Zeit el-Mâmûns den Namen Ssabier angenommen hatten, wurden die Namen Harrânier und Ssabier, Harrânismus und Ssabismus gleichbedeutend[2]. Es ist möglich, dass es sich mit den Namen Harrânier und Harrânismus als

1) S. unten Bd. II. p. 14 f.

2) S. oben p. 448 u. ib. Anmk. 1.

Bezeichnung für Heiden und Heidenthum eben so verhält, wie mit den Benennungen Hellenes und Hellenismus, Aramäer und aramäisch und dergleichen andern Benennungen im Sinne von Heiden und heidnisch, worüber wir oben[1] gesprochen haben. Ueber die Verhältnisse dieser Harrânier oder der Heiden Harrâns in dieser Periode und über ihre Stellung zu den Mohammedanern während dieser Zeit sind nur sehr spärliche Nachrichten auf uns gekommen, die wir hier in chronologischer Ordnung mittheilen wollen.

Es wird unten[2] nachgewiesen werden, dass die Ssabier nach el-Mâmûn ein Gewebe von Lügen, von geoffenbarten Büchern, in deren Besitz sie sein wollten, und von biblischen Propheten, an die sie zu glauben vorgaben, ersannen, um dadurch auf die Toleranz der Mohammedaner Anspruch machen zu können, weil diese nur solchen religiösen Genossenschaften Duldung gewährten, welche ein heiliges, durch einen auch von ihnen anerkannten Propheten geoffenbartes Buch besassen. Wahrscheinlich hat dieses Lügensystem gleich nach der Occupation des Landes durch die Mohammedaner begonnen; denn sonst würden dieselben sie unmöglich geduldet haben. Positive Nachrichten aber, welche diese Vermuthung direct bestätigten, sind uns zwar unbekannt, aber ein characteristischer Umstand zeigt darauf hin, dass, sobald die Heiden in Harrân mit den Mohammedanern in Berührung gekommen waren, sie sich auch bestrebten, sich denselben äusserlich zu accomodiren. Das Oberhaupt oder der Hohepriester der Heiden in Harrân, welcher den Primatstuhl vom Jahre 693-717 eingenommen hat, führte den ächt arabischen Namen Thâbit (ثابت)[3]. Da er aber, als er zu dieser hohen Würde gelangte, wenigstens 30 Jahre alt war, so fällt seine Geburt spätestens um d. J. 663, etwa 25 Jahre nach der Occupation des Landes durch die Mohammedaner; daraus folgt, dass die Heiden Harrâns, schon eine sehr kurze Zeit nach ihrer Bekanntschaft mit den Arabern, ihren

1) S. oben p. 281 f. u. 439 ff.
2) S. unten Cap. XIII.
3) S. unten Bd. II. p. 43.

Kindern ächt arabische Namen gaben, während die christlichen Syrer erst viel später angefangen haben, arabische Namen zu führen, wie man aus Assemanni und Andern ersehen kann. Offenbar lag in diesem Betragen der Harrânier die Absicht, sich äusserlich den Mohammedanern zu nähern. Es darf uns aber nicht befremden, dass sie ihre nationale Tracht nicht abgelegt haben; denn es giebt in der Geschichte der Beispiele genug, dass eine Nation viel leichter ihre nationalen Namen und Sitten wechselt, als ihre nationale Tracht.

In eben jener Epoche hatten jene heidnischen Harrânier ein Oberhaupt an ihrer Spitze, von dessen Functionen in dem folgenden Capitel ausführlich gehandelt werden wird. In dem Verzeichniss der Oberpriester der Ssabier in Harrân «seit Abd-el-Malik ben Merwân», das en-Nedîm nach einer unbekannten Quelle mittheilt[1], verwaltete der erste Oberpriester dieses Verzeichnisses das Primat vom J. 693-717. Derselbe wird zwar in jenem Verzeichniss ausdrücklich als der erste Oberpriester überhaupt bezeichnet, es ist aber dennoch wohl möglich, dass die Harrânier auch vor dieser Zeit ihre geistlichen Oberhäupter hatten, dass aber dieses Verzeichniss gerade von dem erwähnten Jahre (1004 der Alex. Aere) beginnt und dass der Oberpriester, welcher in diesem Jahre mit dem Primat bekleidet wurde, als erster Oberpriester angegeben wird, rührt vielleicht aus einem andern Umstande her. Nach der Chronik der Patriarchen Dionysius Tel-Ma'hrensis[2] nämlich hat der Chalîf 'Abd-el-Malik im Jahre 692 den Ta'adîl, d. h. eine Kopfsteuer, allen syrischen Christen auferlegt; wahrscheinlich hielten die Mohammedaner die harrânischen Heiden auch für eine Art Christen, so dass sie auch zur Zahlung jener Steuer verpflichtet wurden; da aber ein jeder Primas oder Patriarch die Steuern für die ihm untergebenen Glaubensgenossen an die Regierung zu entrichten hatte, so mögen sich in den Archiven zu Bagdâd Verzeichnisse von den Patriarchen und Primaten der verschiedenen Secten vorgefunden haben, aus

1) S. ib. p. 43 f.
2) Bei Assem. l. c. p. 104.

denen auch der Secretär en-Nedîm sein Verzeichniss geschöpft haben könnte. In einem dieser Register aber kann allerdings jener Oberpriester als der erste den Mohammedanern bekannte Primas der Ssabier angeführt sein, ohne es aber in der Wirklichkeit gewesen zu sein. Gegen die Annahme, dass die Harrânier vor der angegebenen Zeit gar keinen Primas hatten und dass sie nur in Folge jener Steuerausschreibung genöthigt waren, einen unter ihren Glaubensgenossen damit zu beauftragen, ihr Vertreter bei der Regierung zu sein[1], spricht die Thatsache, dass jener Oberpriester, wie im folgenden Capitel nachgewiesen werden wird, wirklich mit einer sehr bedeutenden geistlichen Macht bekleidet war, was nicht der Fall gewesen sein würde, wenn er seine Existenz ursprünglich nur financiellen Verhältnissen zu verdanken hätte.

Zwei Nachrichten des syrischen Historikers Gregorius Barhebraeus zeigen uns, in welcher Blüthe das Heidenthum zu dieser Zeit in Harrân stand und dass alle Edicte der frühern christlichen Kaiser gegen dasselbe völlig fruchtlos geblieben waren. Im Jahre 1048 der Alex. Aera (737 post Chr.) nämlich, erzählt Barhebraeus[2], habe sich ein Mann römischen Ursprungs, aber mohammedanischer Religion, bei einem gewissen Theophitus in Herrân eingefunden und demselben im Geheimen anvertraut, dass er Tiberius, der Sohn des ehemaligen Kaisers Justinian (II.)[3], sei. Dieser Theophitus meldete dieses Suleimân, dem Sohne des Chalifen 'Hischâm, welcher diese wichtige Neuigkeit demselben

1) Vgl. unten Bd. II. p. 308, Anmk. 366., welche Stelle nach dem hier Gesagten zu berichtigen ist. 2) Chronic. Syr, p. 124 f. (126).

3) Bei Barhebr. steht Konstantin statt Justinian, was aber offenbar ein Fehler ist. Theophanes (Chronogr. I. p. 632) und Cedrenus (I. p. 800 f. ed. Bonn), welche die Geschichte dieses Pseudo-Tiberius auf eine etwas modificirte Weise erzählen, haben wirklich Justinian, was auch allein richtig sein kann; denn Constantin IV. starb schon 685, Justinian II. dagegen wurde erst 711 getödtet. — Nach Theophanes und Cedrenus (ll. cc.) war jener Pseudo-Tiberius ein Gefangener aus Pergamus; ausserdem berichten sie noch einige Einzelnheiten in andrer Weise als Barhebraeus und wissen auch von seinem Aufenthalte in Edessa und Harrân nichts. Wir glauben jedoch, dass Barhebraeus, der offenbar irgend eine syrische Quelle vor sich hatte, in dieser Beziehung besser als Theophanes — den Cedrenus fast wörtlich abgeschrieben hat — unterrichtet war.

mittheilte. Der Chalîf, höchst erfreut einen byzantinischen Kronprätendenten in seinen Händen zu haben, befahl, denselben in Purpur zu kleiden und ihm vorzustellen. Der Pseudo-Tiberius gebährdete sich indessen in Edessa wie ein wirklicher Kaiser, aber um den Ausgang seines Abenteuers besorgt, ging er die Juden an, dass sie ihm die Todten beschwören, und bat das Oberhaupt der Harrânier, ܠܪܝܫܐ ܕܚܪ̈ܢܝܐ, dass er ihm aus der Leber der Opferthiere über den Erfolg seines Unternehmens diviniren möchte[1]. Dieses Oberhaupt der Harrânier war kein anderer als der damalige Oberpriester der heidnischen Harrânier, der nach alter Weise der Heiden aus den Opferthieren über die Zukunft divinirte. Bekanntlich haben schon die ersten christlichen Kaiser, noch bevor sie an die Schliessung der heidnischen Tempel gingen, die Extaspicia und alle Arten von Haruspicien verboten[2], und dennoch sehen wir hier, fast vierhundert Jahre darauf, wie heidnische Priester in einer ehemals zum römischen Reiche gehörenden Stadt Opferschau halten und diviniren. Daraus kann man auch entnehmen, dass die Heiden in Harrân damals frei und ungestört ihre heidnische Religion ausüben konnten; denn der Pseudo-Tiberius wurde von den mohammedanischen Behörden überwacht und seine Zusammenkunft mit dem heidnischen Priester in Harrân konnte daher nicht geheim bleiben.

Um keinen chronologischen Sprung zu machen, soll hier, bevor die zweite Nachricht des Barhebraeus mitgetheilt werden wird, eine andere besprochen werden, die vielleicht die harrânischen Heiden dieser Epoche betrifft. Der syrische Chronist und Patriarch

1) Barhebr. l. c. p. 125: ܘܡܩܪܒ ܗܘܐ ܠܝܗܘ̈ܕܝܐ ܕܢܣܩܘܢ ܠܗ ܡܝ̈ܬܐ ܘܐܦ ܠܪܝܫܐ ܕܚܪ̈ܢܝܐ ܕܢܚܙܐ ܠܗ ܒܟܒܕܐ ܕܕܒ̈ܚܐ ܥܠ ܣܘܦܗ. Bruns hat in seiner Uebersetzung des Barhebraeus (l. c.) diese Stelle ganz missverstanden u. schon Arnold hat dieselbe richtig aufgefasst und erläutert; s. Alb. Jac. Arnold. Chron. Syr. Abulpharag. e script. Graec. emendati etc. specimen, Marb. 1805, p. 51 ff. und vgl. Häwerniks Commentar zu Ezech. 21, 26. — Dass byzantinische Christen und selbst Kaiser bis zum 15. Jahrh. verschiedene Arten von Orakeln befragten, lehrt die Schrift von Gust. Wolff, de novissima oraculorum aetate, Berol. 1854, s. ib. p. 49 ff.

2) Cod. Theodos. XVI. 10, 1.

Dionysius Tel-Ma'hrensis berichtet unter dem J. 765 p. Chr. Folgendes[1]: Zu dieser Zeit habe der Statthalter von Mesopotamien die Manichäer in Harrân verfolgt und zwar aus folgender Ursache: diese Manichäer, erzählt er, hätten jedes Jahr zum Osterfeste in einem Tempel, welcher gegen 1000 Schritte östlich von der Stadt lag und in dem ihr Bischof mit einigen Priestern wohnte, einen Menschen von bestimmter Beschaffenheit und besimmtem Aussehen geopfert, dessen Kopf ihnen Orakel ertheilte und den sie zu verschiedenen Zaubereien gebrauchten. Ein solcher zum Opfer bestimmter Mensch sei ihnen aber durch eine List entlaufen und habe den Statthalter von diesem Verbrechen in Kenntniss gesetzt, worauf derselbe die Manichäer in Harrân verfolgte. Diesen Statthalter nennt Dionysius 'Abbâs, von dem er an einer andern Stelle[2] berichtet, dass er 773 p. Chr. abberufen und durch Mûsa Muss'ab in der Statthalterschaft von Mesopotamien ersetzt wurde. Nach dem Târîch 'Ainî[3] verwaltete dieser 'Abbâs (ben Mo'hammed ben 'Alî) diese Statthalterschaft von 143-155 (= 760–773). Dieselbe Geschichte erzählt der gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts p. Chr. lebende nestorianische Historiker Amrus ben Matthaeus[4], der aber, nach Assemani, ausdrücklich sagt, dass dieses zur Zeit des er-Raschîd sich ereignet habe[5]. Dieser chronologische Widerspruch lässt sich wohl leicht beseitigen, wenn man annimmt, dass mit den Worten Amru's «zur Zeit des er-Raschîd» nicht die Zeit gemeint sei, wo dieser Chalîf war, sondern überhaupt zur

1) Bei Assem. l. c. II. p. 112; vgl. unten Bd. II. p. 131, wo der ganze Bericht des Dionysius nach Assem. l. c. mitgetheilt ist.

2) Bei Assem. l c. II. p. 115.

3) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 524, *a*. Bd. II. fol. 499, *b*. u. 588, *a*. ad ann. 143. u. 155.

4) S. Assem. l. c. II. p. 425.

5) Assem. theilt l. c. III. 1, p. 159 ff. eine Nachricht nach diesem Amrus mit und bemerkt dann l. c. p. 161: «Subjungit ..... *Haranitas* Manichaeos *sub eodem Rascido Chalipha* (Harûn er-Raschîd geboren 762–5 — s. Weil l. c. II. p. 127, Anmk. 2. —, seit dem September des Jahres 786 Chalîf, gestorben 809) humanum caput sacrificare deprehensos, nefarii ritus poenas luisse».

Zeit seines Lebens, und da es auch bei Dionysius, nach Assemani's Uebersetzung, nicht *eodem anno*, wie sonst, sondern *per idem tempus* heisst, braucht man sich wohl nicht streng an das Jahr 765 zu halten. Es darf übrigens auch nicht unbemerkt bleiben, dass es von der Chronik des Patriarchen Dionysius zwei verschiedene — leider bis jetzt noch nicht vollständig edirte — Recensionen giebt, nämlich eine ausführlichere und eine kürzere Erstere geht bis 844, und letztere endigt in dem von Assemani benutzten Codex, in welchem der Schluss fehlt, mit dem Jahre 775[1]. Es ist also möglich, dass die obige ziemlich ausführliche Erzählung von den Manichäern in Harrân aus der längern Chronik von irgend Jemand in die kürzere an unrechter Stelle eingeschoben wurde und dass jenes Ereigniss sich später als i. J. 765 zugetragen hat.

Auch der oben erwähnte Abû-Jûsuf el-Qathî'î, der in Harrân selbst gelebt hat[2], berichtet von den harrânischen Heiden: sie hätten jährlich, wenn der Mercur seinen Culminationspunkt erreichte, einen Menschen von bestimmter Beschaffenheit und bestimmtem Aussehen geopfert und seinen Kopf als Orakel gebraucht[3]; und als el-Mâmûn mit ihnen zusammenkam und erfuhr, dass sie weder Christen, noch Juden, noch Magier wären, sagte er zu ihnen, wie derselbe Abû-Jûsuf berichtet: «Ihr seid also Zendiqiten (d. h. Ketzer, Atheisten, Ungläubige), Götzendiener und eben diejenigen, welche zur Zeit meines Vaters er-Raschîd einen (Orakel ertheilenden) Kopf besessen haben»[4]. Die harrânischen Heiden hatten gleichfalls östlich von der Stadt, wie es scheint, in einiger Entfernung von derselben, einen Tempel, wohin sie jährlich am 20. des Monats Nîsân (d. h. den 20. April, also um die Zeit als die Christen das Osterfest feierten) mit ihren Frauen zu wall-

1) S. Assem. l. c. II. p. 72 ff. 99. 116 u. 347; vgl. Barhebr. Chron. Syr. p. 145. — Der Patriarch Dionysius starb 845; s. Assem. l. c. p. 348. — Der Schluss der Anmk. 121. (unten Bd. II. p. 132) ist also nach dem hier Gesagten zu modificiren.

2) S. unten Bd. II. p. x.

3) S. ib. p. 19 ff.

4) S. ib. p. 15.

fahrten pflegten, wo sie auch verschiedenen Gottheiten zahlreiche Opfer darbrachten und wo sie die Ankunft eines von ihnen, der Sage nach, nach Indien ausgewanderten Götzenbildes erwarteten[1]. Von ihnen wird auch berichtet, dass sie zur Zeit des er-Raschîd eine Schatzkammer angelegt hatten und zwar mit der Bestimmung: «für Unglücksfälle»[2], d. h. mit andern Worten, wie wir unten sehen werden, um mit dem Gelde die mohammedanischen Behörden bei ausbrechenden Verfolgungen zu bestechen. Abû-Jûsuf el-Qathî'î, der uns diese Nachricht mittheilt, sagt, dass er die Veranlassung zur Anlegung dieses Schatzhauses im Laufe der Erzählung angeben werde, aber in dem von en-Nedîm mitgetheilten Fragmente steht diese Angabe nicht. Die Anlage eines solchen Schatzhauses für Unglücksfälle weist aber offenbar darauf hin, dass zur Zeit des er-Raschîd eine Verfolgung gegen sie ausgebrochen war, von der sie sich durch Bestechung der mohammedanischen Behörden loskauften, und dass sie, fernere Verfolgungen befürchtend, in der angegebenen Zeit dafür zu sorgen anfingen, eine wohlgefüllte Gemeindekasse anzulegen, um sich ihrer zur Zeit der Noth zu bedienen.

Die Frage, wie es sich mit diesen Menschenopfern verhält, ob die Manichäer und die Harrânier wirklich solche gebracht, oder ob die obigen Berichte nur dem Parteihasse ihre Entstehung zu verdanken haben, wollen wir für jetzt dahin gestellt sein lassen[3]; aber die auffallende Aehnlichkeit zwischen dem, was der Patriarch Dionysius von den Manichäern erzählt, und dem, was von den Harrâniern berichtet wird, eben so die der Nebenumstände dieser beiden Erzählungen, die einander nicht nur ähnlich, sondern fast identisch sind, fällt zu sehr in Auge. Sollte diesen beiden Erzählungen nicht ein und dasselbe Factum zu Grunde liegen? Dies ist sehr glaublich und zwar scheint der Patriarch Dionysius das angeführte Factum nur desshalb von den Manichäern zu erzählen, weil er, da er ziemlich fern

1) S. ib. p. 24 u. 40 f. u. vgl. oben p. 343 u. 407 f.
2) S. ib. p. 17.
3) S. ib. p. 147 f.

von Harrân lebte[1] und daher auch die Harrânier wohl nur vom Hörensagen kannte, dieselben einfach für Manichäer hielt, oder weil er diese Benennung in einer weitern Bedeutung — in dem Sinne von Anhängern einer ketzerischen Secte — gebrauchte. Unsere Gründe dafür sind folgende. Allerdings ist es möglich, dass es zu der angegebenen Zeit in Harrân Manichäer gab[2], dass dieselben aber zu dieser Zeit oder überhaupt Menschenopfer gebracht haben sollten, ist, aus Ursachen, die hier nicht näher angegeben werden können, höchst unwahrscheinlich. Dagegen ist es wenigstens möglich, dass die so eifrigen Heiden Harrâns in der angegebenen Zeit solche Opfer darbrachten, da von ihren Vorfahren Aehnliches erzählt wird und auch ein anderer Berichterstatter dies von ihnen selbst berichtet[3]. Die Thatsache ferner, dass die Harrânier gerade zur Zeit des er-Raschîd eine Schatzkammer mit der Bestimmung «für Unglücksfälle» angelegt haben, — eine Thatsache, die auch zum Theil von einem andern glaubwürdigen Berichterstatter bestätigt wird[4] — weist offenbar darauf hin, dass sie es eben waren, die zu dieser Zeit verfolgt wurden. Endlich kann man auch aus den an die Harrânier gerichteten Worten el-Mamûns, dass sie Götzendiener waren, die zur Zeit seines Vaters er-Raschîd einen Orakel ertheilenden Kopf besessen hätten[5], schliessen, dass die angeführte Erzählung sich auf die heidnischen Harrânier und nicht auf die Manichäer bezieht, da diese niemals des Götzendienstes beschuldigt worden sind.

Wir sehen also daraus, dass zur Zeit des er-Raschîd eine grosse Verfolgung gegen die heidnischen Harrânier ausbrach, welche dieselben durch Bestechung, wenigstens zum Theil, von sich abzuwenden suchten. Diese Verfolgung war auch wahrscheinlich die erste, welche überhaupt gegen sie zur Zeit des Islâm

1) S. Assem. l. c. II. p. 99 u. 344 ff.
2) S. Wiener Jahrb. Bd. 90, p. 25.
3) S. unten Bd. II. p. 28 f., §. 5. u. vgl. ib. p. 147 f. 215 f. Anmk. 232. u. p. 327.
4) S. ib. p. 28, §. 4. p. 30, §. 6. p. 35, §. 9. u. p. 36, §. 12.
5) S. ib. p. 15.

ausgebrochen ist, da sie sich erst jetzt veranlasst sahen, eine beständige Kasse «für Unglücksfälle» in Bereitschaft zu halten; sie muss aber auch zugleich sehr heftig gewesen sein, da sie die Harrânier so sehr besorgt um die Zukunft gemacht hat.

Die andere oben erwähnte, die Harrânier betreffende Nachricht des Barhebraeus bezeugt uns gleichfalls nicht nur die Existenz von Heiden in Harrân in den ersten Jahrzehenden des 9. Jahrhunderts post Chr., sondern wir ersehen auch aus ihr, dass die heidnischen Harrânier auch in der angegebenen Zeit freie Religionsübung hatten, ja, dass sie sogar ihren Cultus auf offener Strasse frei ausüben konnten. Nach Barhebraeus[1] hätte nämlich Thâhir, der bekannte Feldherr el-Mâmûns, der damals Statthalter von Mesopotamien war, etwa zwischen den Jahren 817-819, einen gewissen Ibrahîm el-Qûrschî[2], der uns sonst unbekannt ist, zum Gouverneur von Harrân ernannt. Als derselbe nach dieser Stadt gekommen war, erzählt Barhebraeus, wurde er von einigen Mohammedanern aufgehetzt, so dass er viele christliche Kirchen und die jüdischen Synagogen in Harrân zerstören liess. In der Nacht aber soll er durch Träume beunruhigt worden sein, — oder, wie wir glauben, er ist bestochen worden —, in Folge dessen er den Tag darauf die Christen zu sich kommen liess und ihnen erlaubte, ihre Kirchen wieder zu restauriren. Dass er bei dieser Gelegenheit auch die heidnischen Harrânier verfolgt hätte, wird nicht gesagt: dagegen berichtet noch Barhebraeus[3]: «Dieser Ibrahîm erlaubte den harrânischen Heiden

1) Chronic. Syr. p. 145 f. (147 f.).

2) Thâhir wurde gleich nach der Einnahme von Bagdâd, 198 = 813, zum Statthalter von Mesopotamien ernannt, wurde aber 204 = 819, nachdem der Gegenchalif in eben diesem Jahre verdrängt worden war, von diesem Amte abberufen. Von der Ernennung des oben erwähnten Ibrahîm zum Gouverneur von Harrân spricht Barhebraeus erst nach seinem Bericht über die Proclamation des erwähnten Gegenchalifen, folglich ist also jener nach dieser Proclamirung, die 202 = 817 stattfand, und vor der Abberufung Thâhirs, zum Gouverneur von Harrân ernannt worden; s. Weil l. c. II. p. 201. 219. 223 u. 226.

3) L. c. p. 146. Diese in vielfacher Beziehung so sehr wichtige Stelle theilen wir hier im Original mit: ܗܘܐ ܐܒܪܗܝܡ ܐܦܤ ܠܚܢ̈ܦܐ ܚܪ̈ܢܝܐ ܕܢܥܒܕܘܢ

ihre Mysterien öffentlich auszuüben[1]. Die Harrânier erlangten (damals) eine solche Freiheit, dass sie einen mit kostbaren Decken[2] geschmückten Stier mit Blumen bekränzten[3], Glöckchen an seine Hörner hingen und ihn so durch alle öffentlichen Plätze mit Gesang und Pfeifen führten, und so opferten sie ihn ihren Göttern». Ueber die Wichtigkeit dieser Nachricht für den Cultus der Harrânier ist weiter unten[4] ausführlich gesprochen worden; hier wollen wir nur die nöthige Folgerung daraus über die Stellung der Heiden in Harrân zu den Mohammedanern ziehen. Wir denken uns diesen Ibrahîm als einen ächten mohammedanischen Beamten, wie es deren auch noch unlängst in der Türkei viele

---

ܐܪ̈ܙܝܗܘܢ ܓܠܝܐܝܬ . ܟܕ ܠܗܘܢ ܦܪܘܪܝܣܝܐ ܐܬܘ ܐܝܟܢܐ ܕܨܒܘ ܬܘܪܐ
ܟܢ̈ܣܬܐ ܝܩܝ̈ܪܐ ܘܟܠܠܘܗܝ ܒܗܟ̈ܒܐ ܘܬܠܘ ܙܓ̈ܘܢܝܬܐ ܒܩ̈ܢܬܗ
ܘܐܟܪܟܘܗܝ ܒܟܠܗܘܢ ܦܘ̈ܩܐ ܒܙܡ̈ܪܐ ܘܐܟ̈ܘܒܐ . ܘܗܟܢܐ ܒܪܟܘܗܝ
ܠܙܒܢܬܐ ܕܐܠܗ̈ܝܗܘܢ

1) Bruns übersetzt l. c. p. 148 ܕܝܫܠܡܘܢ durch *proferrent*, was aber gar keinen passenden Sinn giebt; denn offenbar sind mit ܐܪ̈ܙܐ keine mysteriöse Gegenstände gemeint, wofür der Ausdruck *proferrent* passend wäre. ܫܠܡ fut. ܝܫܠܡ heisst aber vollziehen, vollbringen und ausüben. Meyer übersetzt auch (in seinen Beiträgen zu einer richtigen Uebersetzung der syr. Chron. des Greg. Barhebr. etc. p. 81) diese Stelle: «at palam *peragerent*»; er meint aber, dass dies so viel wie «palam *sacrificarent*» bedeute, was aber unseres Erachtens unrichtig ist; denn dies passt zu dem folgenden ܐܪ̈ܙܗܘܢ gleichfalls nicht. Wir haben uns unten (Bd. II. p. 341 f.) dafür ausgesprochen, dass mit dieser «öffentlichen Ausübung der Mysterien» eine Procession gemeint ist, die mit der Feier der Mysterien in Verbindung stand.

2) ܟܣܬܐ heisst: vestis longa exterior; hier aber scheint es die Bedeutung Decken zu haben.

3) Ueber die schon in homerischer Zeit übliche Sitte Opferthiere zu bekränzen vgl. Hermann, Lehrbuch der griechischen Antiquitäten, II. p. 105. 107, Anmk. 7. p. 126 u. 128, Anmk. 4.

4) Bd. II. p. 341 f.

gab und noch jetzt giebt, der bei seinem Amtsantritt in Harrân eine recht drohende Miene machte, um sich dann seine Gnade von den Bewohnern der Stadt bezahlen zu lassen. Die Christen und die Juden, auf ihr Recht sich stützend, mögen ihn Anfangs vernachlässigt haben, wofür er sie seinen Zorn fühlen liess, und nur eine nächtliche Vision, die vielleicht in der reellen Erscheinung der den Geldbeutel in der Hand haltenden Häupter der verfolgten Gemeinden bestand, vermochte ihn zu besänftigen. Die Heiden Harrâns dagegen, ihrer ungesetzmässigen Existenz sich bewusst und durch frühere Erfahrungen klug gemacht, haben dem neuen Gouverneur, wahrscheinlich gleich bei seiner Ankunft, ihre Aufwartung mit klingenden Beweisen ihrer Hochachtung aus ihrer Schatzkammer gemacht. Er liess sie, die Heiden, daher in Ruhe, während er die unhöflichen Christen und Juden verfolgte; und als er vielleicht im Verlaufe der Zeit erfuhr, dass die zuvorkommenden Heiden zu einem so freundlichen Zwecke gar eine Schatzkammer besässen, so hatte seine Liebenswürdigkeit gegen dieselben kein Ende, wobei die Heiden wohl sein mohammedanisches Gewissen zu beruhigen suchten. Dafür aber durften sie nun mit allem Pomp ihre Opferthiere durch die ganze Stadt in Procession führen und ihren Cultus auf offener Strasse ausüben. Zugleich ersehen wir aus dieser Erzählung, dass es sonst den heidnischen Harrâniern nicht gestattet war, ihren Cultus öffentlich auszuüben.

Etwa zwölf Jahre darauf — d. h. i. J. 830 — trat die oben besprochene bekannte Catastrophe unter el-Mâmûn ein, den sie vermittelst einer Gabe aus ihrer Schatzkammer zu besänftigen sich nicht unterstehen durften; aber kaum hatte dieser Chalif ihrer Stadt den Rücken gewandt, so dauerte ihre Noth nicht mehr lange. Ihre Schatzkammer verschaffte ihnen den freundlichen Rath eines mohammedanischen Gelehrten, sie legten sich eine neue Maske an und so traten dann von dieser Zeit an jene hartnäckigen Heiden Harrâns und dessen Umgebung als «Ssabier» auf[1],

1) S. oben Cap. VI. p. 139 ff.

führten die mohammedanischen Gelehrten vermittelst dieses neuen, durch den Corân sanctionirten Namens ganz irre[1], blieben aber in ihrem ganzen Wesen durchaus dieselben verstockten Heiden, die sie vorher waren, wie wir dies in den beiden folgenden Capiteln sehen werden. Die syrischen Christen, welche sie aus alter Zeit kannten, liessen sich aber durch diesen Namenswechsel nicht irre machen und nannten sie in den syrisch abgefassten Schriften auch nach dem J. 830 niemals Ssabier, sondern immer einfach ḥanpé, *Chanfé*, Heiden, wie sie dieselben auch bis dahin genannt haben[2].

1) S. oben Cap. VIII. p. 207 ff.

2) S. ib. p. 175 ff. u. vgl. ib. p. 254 f.

Cap. XI.

Die inneren Zustände der Ssabier in Harrân und andern Städten.

Nachdem der Zusammenhang der alten Heiden Harrâns mit den daselbst seit el-Mâmûn zum Vorschein kommenden Ssabiern nachgewiesen und der Bericht über die Annahme des Namens «Ssabier» von Seiten der Heiden in Harrân mitgetheilt und besprochen worden ist, liegt es uns ob, ihre inneren Verhältnisse auseinanderzusetzen und ihre Verbreitung anzugeben. In dem eben erwähnten Berichte ist zwar blos von den Heiden in Harrân die Rede, welche jenen neuen Namen angenommen haben; jedoch wissen wir theils aus eben diesem Berichte selbst, theils aus andern Quellen, dass es damals auch in andern Städten Mesopotamiens und vielleicht auch in denen Syriens Heiden gab, welche, den guten Einfall der Harrânier benutzend, sich gleichfalls Ssabier nannten. Wir werden daher, bevor wir zur Schilderung der innern Zustände der Ssabier übergehen, von der Verbreitung derselben und von den Städten, in denen sie lebten, handeln.

Harrân war und blieb auch nach der Zeit el-Mâmûns der Hauptsitz des Heidenthums, und eben so wie diese Stadt früher Ἑλλήνων πόλις und «die Heidenstadt» genannt wurde, so nannten auch die Mohammedaner sie die «Ssabierstadt», und Harrânier und Ssabier war auch daher bei ihnen gleichbedeutend[1]. In Harrân, das überhaupt zur Zeit des Islâms eine

1) S. unten Bd. II. p. 546 f. §. 2 f. p. 548, §. 5. p. 550, §. 6. u. p. 552, §. 11.; vgl. oben p. 448, u. ib. Anmk. 1.

sehr bedeutende Stadt war[1], hatten auch die Ssabier ihre Haupttempel und ihre alten Heiligthümer und daselbst war auch der Sitz ihres geistlichen Oberhauptes[2]. Im Laufe dieses Capitels werden wir von den Tempeln, Bethäusern u. s. w. der Ssabier daselbst und von den Verhältnissen derselben in dieser Stadt überhaupt handeln; zunächst aber sind die andern Städte und Ortschaften, in denen Ssabier lebten, namhaft zu machen.

In dem erwähnten Berichte über die Annahme des Namens «Ssabier» werden zwei berühmte und grosse Ortschaften in der Nähe von Harrân namhaft gemacht, deren sämmtliche Bewohner, wie es scheint, Ssabier waren. In jenem Berichte heisst es nämlich, dass viele Heiden Harrâns zur Zeit der Verfolgung unter el-Mâmûn den Islâm angenommen, dass diese Convertiten aber nur heidnische Mädchen geheirathet und die aus solchen Mischehen erzeugten Knaben als Moslemînen und die Mädchen als Heidinnen erzogen hätten. «Dies war auch, fügt der Berichterstatter hinzu, die Verfahrungsweise aller Bewohner der beiden berühmten und grossen Ortschaften in der Nähe von Harrân, Tar'ûz und Salamsîn»[3]. Wir sehen also, dass auch hier Heiden wohnten, die sich Ssabier nannten. Ueber diese beiden Ortschaften theilt uns der bekannte Geograph Jâqût[4] einige Notizen mit, die beachtungswerth sind. *Tar'ûz*, ترعوز, meint Jâqût, sei aus *Tar'a-'Uz*, ترع عوز, zusammengezogen, welches Wort «in der Sprache der Ssabier», d. h. syrisch, «die Pforte der Venus» bedeute. Diese Stadt, meint er ferner, gehöre zu den Bauten der Ssabier, welche daselbst einen Tempel der Venus hätten. Jâqût, der sicher kein syrisch verstand und also jene Etymologie nicht erdenken konnte, hat dieselbe offenbar aus einer guten Quelle geschöpft. Jene Stadt hat wahrscheinlich ursprünglich ܬܪܥ ܥܙ,

1) S. oben p. 456 f.

2) Vgl. dieses Capitel weiter unten.

3) S. unten Bd. II. p. 18.

4) In معجم البلدان, Ms. des As. Mus. in St. Petersb. Nr. 591, s. vs. ترعوز und سلمسين; vgl. unten l. c. p. 551.

Tar'ô-di-'Uzô, geheissen, welcher Name zur Zeit als die arabische Sprache verbreitet wurde, zuerst in ترع عوز, *Tar'a-'Uz*, und dann gar in ترعوز, *Tar-'Uz*, zusammengezogen wurde. Der syrische Name 'Uzô als Epitheton für die Venus ist anderwärts erklärt worden[1]. In dem Festkalender der Ssabier, welchen wir nach Abû-Sa'îd Wahb mitgetheilt haben[2], ist von einem Venustempel die Rede, in welchem die Harrânier während der ersten drei Tage des Monats Nîsân (April) ihr Neujahrs- und Frühlingsfest feierten[3], und da die Harrânier, aller Wahrscheinlichkeit nach, keine eigentlichen Tempel innerhalb der Stadt hatten, so ist wohl anzunehmen, dass sie jenes Fest in eben dem Venustempel feierten, welcher sich zu Tar'a-'Uz befand. Aus dem erwähnten Festkalender ersieht man in der That, dass die Harrânier viele ihrer Feste in solchen Tempeln feierten, welche ausserhalb der Stadt lagen, was weiter unten in diesem Capitel näher nachgewiesen werden wird. — In eben diesem Festkalender ist auch eine Ortschaft in der Nähe von Harrân, Namens Sebtî erwähnt, welche an einem Stadtthore von Harrân, Bâb-es-Serâb (Thor der Wüstenspiegelung) genannt, lag, und in welcher die Ssabier gleichfalls einen Tempel hatten[4]. Es haben also wohl auch an diesem Orte Ssabier gewohnt.

Von der zweiten oben erwähnten Stadt Salamsîn haben wir in dem vorigen Capitel gesprochen und wahrscheinlich zu machen gesucht, dass der berühmte Mondtempel der Harrânier, den die Alten erwähnen, eben in dieser Ortschaft stand[5].

Auch in Edessa gab es noch im 10. oder wenigstens im 9. Jahrhundert Heiden, die sich gleichfalls Ssabier nannten. 'Hamzah Issfahânî nämlich sagt[6], dass die Ueberreste der Chaldäer, welche sich seit el-Mâmûn Ssabier nennen, sich in

1) S. unten Bd. II. p. 246 ff. Anmk. 290.

2) S. ib. p. 22–38.

3) S. ib. p. 23 u. vgl. daselbst p. 181 ff. Anmk. 162.

4) S. ib. p. 25, §. 1. u. vgl. p. 192, die Anmkn. 188. u. 189. und dieses Capitel weiter unten p. 498.

5) S. oben p. 405 u. vgl. ib. p. 396.

6) In seinen Anm. p. o (3), vgl. unten l. c. p. 504.

Harrân und Rohâ (= Edessa) befinden. 'Hamzah hat zwar seine Annalen, wo sich eben diese Notiz findet, im Jahre 960 p. Chr. beendigt[1]; wir wollen aber hier noch nicht daraus folgern, dass es auch in der Mitte des 10. Jahrhunderts Ssabier in Edessa gab; denn es ist wohl möglich, dass 'Hamzah jene Notiz in einer älteren Quelle gefunden hat. Da aber jene Heiden in Edessa sich Ssabier nannten, so ersieht man daraus mit Sicherheit, dass es wenigstens im 9. Jahrhundert noch Heiden daselbst gab. Es ist schon bemerkt worden, dass die verbreitete Meinung von der frühzeitigen Christianisirung Edessa's eine unrichtige ist[2]. Hier ist noch auf folgenden Umstand aufmerksam zu machen: zur Zeit der Abfassung der bekannten, von Assemani veröffentlichten Chronik von Edessa[3], d. h. gegen 550[4], gab es daselbst ein Stadtthor, welches ܬܪܥ ܕܒܝܬ ܫܡܫܐ, *Tar'ô-di-Bêt-Schmesch*[5], das Thor von Bêt-Schmesch, d. h. des Sonnentempels, hiess. Dies zeigt auf einen Sonnentempel hin, der sich bei diesem Thore befand. Dieser Sonnentempel scheint in der angegebenen Zeit noch existirt zu haben; denn sonst hätte die christliche Bevölkerung dieser Stadt jenen heidnischen Namen in einen christlichen umgewandelt, was ihr leicht gewesen wäre, da es vor eben diesem Stadtthore seit der Mitte des 5. Jahrhunderts einige christliche Kirchen gegeben hat[6]. Für die Annahme, dass jener Sonnentempel an dem erwähnten Stadtthor noch in der Mitte des 6. Jahrhunderts existirt hat, spricht die in dem vorigen Capitel angeführte Rede des Jacobus Sarugensis aus dem Ende des 5. Jahrhunderts, in welcher von den vielen in Edessa noch verehrten Gottheiten die Rede ist[7]. Die Harrânier hatten, wie bemerkt, ihre eigentlichen Tempel ausserhalb der Stadt und es ist möglich,

1) S. 'Hamza Isfah, ed. Gottwaldt, p. ١٨٧ (143) u. p. ١٩٣ (190).

2) S. oben p. 425 f.

3) S. Assem. bibl. orient. I. p. 388-494.

4) S. ib. p. 387 u. 417.

5) S. ib. p. 405, §. LXVIII.

6) S. ib.

7) S. oben p. 450 f.

dass dies auch bei den Heiden des überwiegend christlichen Edessa der Fall war.

Aus einem Toleranzedict, das der Chalîf Thâji'-lillahi um 975 zu Gunsten der Ssabier erliess und dessen Ueberschrift lautet: «an die Ssabier in Harrân, Raqqa und Diâr-Modhar», geht hervor, dass es gegen das Ende des 10. Jahrh., ausser in den schon erwähnten Städten, auch in Raqqah und Diâr-Modhar Ssabier gab.

Raqqah, das Callinicum der Alten, ist eine verhältnissmässig alte Stadt, welche von den Griechen entweder neu angelegt oder colonisirt wurde. Ueber die Gründung von Raqqah giebt es zwei verschiedene Ansichten. Mannert[1] nämlich und nach ihm auch Ritter[2] nehmen an, dass die Städte Callinicum und Nicephorium identisch sind; Droysen jedoch erklärt sich[3] gegen die Identität dieser beiden Städte. Nicephorium aber ist nach Plinius[4] und Isidorus Characenus[5] eine Gründung Alexander des Grossen; Callinicum hingegen soll Seleucus (II.) Callinicus gegründet haben[6]. Diejenigen, welche sich für die Identität dieser beiden Städte erklären, meinen Seleucus Callinicus habe die von Alexander angelegte Stadt verschönert und sie nach sich benannt, was übrigens wenig Wahrscheinliches für sich hat. Wie dem aber auch sei, jedenfalls lagen Nicephorium und Callinicum ganz nahe neben einander und zwar an der Mündung des Bilecha in den Euphrat, und alle beide Städte könnten wohl mit dem Raqqah der Araber identisch sein; denn diese Stadt bestand, nach Angabe der arabischen Geographen[7], aus einem Complex von vier Städten, die ganz nahe bei

1) Geogr. der Griechen u. Römer. V. 2. p. 286 f.

2) Erdk. Bd. X. p. 1126 f.; vgl. Lebeau, hist. des Bas-Empire, ed. St.-Martin. T. VII, p. 346, wo gleichfalls diese Meinung ausgesprochen ist.

3) Hellenismus II. p. 705; vgl. ib. p. 604.

4) VI. 26 (30).

5) Stat. Parth. p. 248, ed. Miller.

6) Vgl. Ritter l. c. p. 1126.

7) Jâqût in معجم البلدان, Ms. des as. Mus. Nr. 591. s. vs. الرقة u. الرافقة,

einander lagen, nämlich aus dem weissen, dem mittleren und dem schwarzen Raqqah[1] und Râfiqah[2], welche Städte wohl auch in der alten Zeit besondere Namen führten und vielleicht auch verschiedene Gründer hatten. Dass aber Callinicum mit Raqqah identisch ist, kann gar keinem Zweifel unterliegen; denn Barhebraeus[3] und andere syrische Schriftsteller[4] gebrauchen beide Namen und auch den arabischen Geographen ist der alte Name Raqqahs nicht unbekannt[5]. Ob auf der Stelle, wo Nicephorium oder Callinicum gegründet wurde, sich schon vorher irgend eine syrische Stadt befand, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben; es scheint dies aber wohl der Fall gewesen zu sein; denn sonst wäre es wohl auffallend, wie die Mohammedaner zu dem Namen Raqqah kamen, da sie sonst den von ihnen eroberten Städten keine neuen Namen gaben, wohl aber haben sie in dem Falle, wo irgend eine Localität einen griechischen und einen einheimischen Namen führte, den letztern beibehalten, was viele Beispiele beweisen. Es ist daher zu vermuthen, dass auf der Stelle, wo Nicephorium oder Callinicum gegründet wurde, vorher eine syrische Stadt stand, die von Alexander oder Seleucus II. erweitert und mit Griechen oder Macedoniern colonisirt wurde. Diese Stadt hatte einen stark hellenistischen Typus[6] und war ein wichtiger Handelsort[7]. Ueber

---

u. dessen مشترك p. ٣٠٨; vgl. مراصد I. p. ٤٧٨f. u. ib. ٤٥٤, Issthachrî, Buch der Länder, ed. Möller, p. 42; Edrisi, Geogr. ed. Jaubert. II. p. 135; Abûlfedâ, Geogr. ed. Reinaud et Slane p. ٢٧٧ u. Ouseley, the orient. Geogr. p. 58.

1) Diese Stadt lag auf der Westseite des Euphrats gegenüber dem weissen Raqqah.

2) Râfiqah ist nach Jâqût (im معجم البلدان s. v. الرافقة) erst vom Chalifen el-Manssûr im Jahre 155 (772) erbaut worden; vgl. مشترك p. ١٩٧.

3) Hist. Dynast. p. 100 (65).

4) S. Assem. l. c. III, 1. p. 347. u. III. 2, p. 731.

5) S. Edrisi l. c. II. p. 136.

6) S. die oben p. 381 angeführte Stelle aus Tacitus Ann. VI. 41.

7) S. Ammian. Marcell. XXIII. 3, 7., wo es heisst: «Callinicum munimentum robustum et commercandi opimitate gratissimum», und die oben p. 345 angeführte Stelle aus dem Cod. Justin. IV. 63, 4.; vgl. Procop. de bello Pers. II. 21, p. 248, ed. Bonn. Nach Edrisi l. c. war Raqqah auch zur Zeit des Islâm ein «centre de communication pour les voyageurs et *entrepôt de commerce*».

den Cultus daselbst ist wenig bekannt, nur reden die Alten von einem bedeutenden Jupitertempel daselbst und auch auf einer Münze der Stadt Nicephorium von Gordianus Pius findet sich folgende Darstellung: «*Jupiter* assis, portant la Victoire sur la main droite, et tenant la haste de la gauche; à ses pieds un aigle»; ob hier der griechische Jupiter dargestellt ist, oder irgend eine vorderasiatische Hauptgottheit, ist ungewiss. Eine andere Münze dieser Stadt von Gallienus stellt dar: «Femme debout, vêtue de la *stola*, tenant une patère de la main droite, et une corne d'abondance de la gauche»[1]. Ob durch diese Frau die Schutzgottheit der Stadt, oder sonst eine Göttin dargestellt ist, ist gleichfalls ungewiss. Julian feierte auf seinem persischen Feldzuge am 27. März in dieser Stadt die Megalenses[2], wodurch aber noch nicht bewiesen ist, dass dieses Fest auch sonst daselbst gefeiert wurde; denn es könnte wohl sein, dass Julian unabhängig von der Localität, wo er sich gerade damals befand, das an diesem Tage in Rom gefeierte Fest feiern wollte. Der heidnische Cultus dieser Stadt kann uns übrigens wenig interessiren, da wir von dem Cultus der Ssabier daselbst nichts wissen und wir also keine Vergleiche zwischen diesem und jenem machen können.

Zu welcher Zeit das Christenthum in diese Stadt Eingang fand, ist nicht näher bekannt; es scheint aber, dass es daselbst erst im 5. Jahrhundert festen Fuss gefasst hat; denn der erste bekannte Bischof dieser Stadt ist Damianus, der um 458, in Gemeinschaft mit andern Geistlichen Mesopotamiens, einen Brief an den Kaiser Leo wegen der Annahme der Beschlüsse des chalcedonischen Concils richtete[3].

Ueber die Verhältnisse der ssabischen Gemeinden in Raqqah geben die uns zugänglichen Quellen keine Auskunft; nur im Fihrist el-'Ulûm[4] des en-Nedîm, im Târîch el-'Hu-

1) S. Mionnet, descr. des Méd. antiq. Gr. et Rom. Suppl. VIII. p. 414 f. Nr. 72 f.

2) S. Ammian. Marcell. l. c. u. vgl. oben p. 398, Anmk. 2.

3) S. Acta Concilior. T. II. p. 715 f, ed. Paris u. vgl. oben p. 424. Anmk. 2.; vgl. auch Theodoret. hist. relig. Cap. XXVI. p. 1276. (Op. om. ed. Hal. 1771, T. III.)

4) Ms. der k. k. Bibl. in Wien, Nr. 414, fol. 115, *a*.

kamâ[1] des berühmten Vezîrs 'Gemâl ed-Dîn el-Qifthî[2] und in der Geschichte der Aerzte des Ibn Abî-Osseibi'ah ist eine ssabische gelehrte Familie erwähnt — von der ein Mitglied medicinische Schriften aus dem Griechischen ins Arabische übersetzte, — welche ursprünglich in Raqqah wohnte, nachher aber nach Bagdâd auswanderte[3]. Auch der berühmte ssabische Astronom el-Battanî führt im Fihrist[4] den Beinamen er-Raqqî, und wir erfahren aus Ibn Challikân[5], dass er in Raqqah seinen Wohnsitz hatte.

Nach dem erwähnten Toleranzedict wohnten die Ssabier um 975 auch in Diâr-Modhar. Dieses ist aber kein Name einer Stadt, sondern einer Provinz, welche, nach Jâqût, «alle in der Ebene, nahe am östlichen Ufer des Euphrats gelegene Orte, wie Harrân, Raqqah, Someisâth, Sarûg und Tel-Mauzen», umfasst[6]. Von den Ssabiern in Harrân und Raqqah war bereits die Rede. Von Someisâth, dem Samosata der Alten in der Provinz Commagene diesseits des Euphrats, ist uns nicht bekannt, dass Ssabier daselbst gewohnt hätten, wenn dies auch an und für sich möglich ist. Wir haben aber unten (l. c.) die Vermuthung ausgesprochen, dass hier Schimschath, شمشاط, statt Someisath, سميساط, zu lesen ist; denn diese Stadt liegt auf der Westseite des Euphrats, während Diâr-Modhar nur die in der Ebene nahe am östlichen Ufer desselben liegenden Orte umfasst. Schimschâth dagegen liegt im Districte Chartabirt an der Gränze von Diâr-Bekr, unweit von Amida, östlich vom Euphrat[7]. Uebrigens ist uns auch von dieser Stadt nicht bekannt, dass Ssabier daselbst gewohnt haben.

1) Ms. ibid. Nr. 105. fol. 43, *b.* ff. 64, *a.* ff. 202, *a.*

2) Vgl. oben p. 243 u. ib. Anmk. 1.

3) Vgl. das folg. Cap. Nr. XI – XX.

4) Ms. der k. k. Bibl. in Wien, Nr. 414, fol. 98, *b.*

5) S. Ibn Chall. Nr. ٧١٩ ed. W. u. Sl. l. c. III. p. 324; vgl. das folg. Cap. Nr. XXI.

6) S. unten Bd. II. p. 127 f. Anmk. 113.

7) S. مراصد I. p. ٣٤٥ u. II. p. ٥٣ u. ١٢٥; die Angaben des Jâqût in معجم البلدان stimmen hier wesentlich mit denen im مواصد überein; vgl. Abûlf. Géogr. ed. Rein et Sl. p. ٥١ f. ٢٩٩ f. u. ٣٧٩ f.

Sarûg ist das Batne, Batnae und Batana der Alten[1], welcher Name sich auch bei den Mohammedanern erhalten hat, die diese Stadt auch Battân oder Bittân nannten[2]. Dieser Ort scheint ein uralter zu sein, worauf schon der einheimische Name desselben hinweist[3], ist aber in späterer Zeit von Macedoniern erweitert und colonisirt worden[4]. Die Stadt lag nur einige Meilen westlich von Harrân[5] in einer sehr fruchtbaren Ebene[6] und war noch zur Zeit des Kaisers Julian durch ihren Reichthum und durch die grosse Messe, die daselbst jährlich im September abgehalten wurde, zu der Inder und Serer ihre Waaren schickten, hochberühmt[7]; sie scheint aber später herunter gekommen zu sein; denn Procopius nennt sie[8] *πόλισμα βραχὺ καὶ λόγου οὐδενὸς ἄξιον*, und auch Zosimus bezeichnet sie[9] als *πολίχνιον*. Dass es daselbst Ssabier gab ist nicht zu bezweifeln; darauf weist der Beiname des berühmten ssabischen Astronomen el-Battânî (Albategnus) hin, aus dem man ersehen kann, dass seine Familie aus Batne stammte, oder dass er daselbst geboren wurde.

Tel-Mauzen ist nach Jâqût eine alte, aus mächtigen schwarzen Steinen gebaute Stadt, welche zwischen Râs-'Ain und

1) Vgl. oben p. 304 die Anmkn. 2. 3. 4. u. unten Bd. II. p. 128, Anmk. 113.

2) Nach Ibn el-Akfânî in معجم البلدان des Jâqût s. v. بتّان ist der Name dieser Stadt Bittân und nicht Battân auszusprechen; in der Millerschen Ausgabe des Stat. Parth. des Isod. Chorac. giebt es (p. 247) wirklich eine Variante Βιτάνα für Βατάνα; diese verschiedenen Aussprachen sind auch im Târîch 'Ainî (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 524, *b.* Bd. II. fol. 797, *b.*), angegeben.

3) S. oben p. 312 u. ib. Anmk. 1.

4) Ammian, Marcell. sagt zwar (XIV. 3, 3.) von Batne: «municipium in Anthemusia *conditum* Macedonum manu priscorum», der einheimische Name Sarûg zeigt aber darauf hin, dass diese Stadt von den Macedoniern nur erweitert und colonisirt wurde; vgl. oben l. c.

5) S. oben p. 304 u. ib. die Anmkn. 2. u. 3.

6) S. Ouseley l. c. p. 60, Edrîsî l. c. II. p. 155, Abûlfedâ l. c. p. ٢٧٧ u. Ritter l. c. X. p. 1119, bes. XI. p. 279 ff.

7) S. die oben p. 341 f. angeführte Stelle aus Ammian. Marcell. l. c.

8) De bello Pers. II. 12, p. 209, ed. Bonn.

9) III. 12.

Sarûg', 10 Mils von ersterer Stadt entfernt, liegt[1]. Ob daselbst Ssabier lebten, darüber geben unsere Quellen durchaus keinen Aufschluss. Dagegen spricht Jâqût[2] von einem Tempel der Ssabier, der sich an dem Orte Dsahabânîjah befand, in welchem dieselben ein bekanntes Fest feierten. Dsahabânîjah, Dsahabânah, auch Dsahabân genannt[3], ist offenbar mit dem Davana des Ammianus Marcellinus und mit Dahbanâ des Josue Stylites identisch. Nach Ammianus Marcellinus[4] zog nämlich Julian aus Harrân und wandte sich, den Feind täuschend, rechts und gelangte am folgenden Tage nach Davana, welchen Ort Ammian *castra praesidiaria* nennt, und von dem er sagt: «Unde ortus Belias (Belîch) fluvius funditur in Euphratem», mit welcher Angabe die des Jâqût und Abûlfedâ übereinstimmt[5]. Das Davana in der *Notitia dignit.*, wo eine Station illyrischer Reiterei angegeben wird, ist damit identisch; dagegen soll das Δαβανα des Procopius[6], wie Ritter behauptet, ein viel nördlicher zwischen Dara und Amida liegendes Castell und mit dem Davana des Ammian nicht identisch sein[7]. Josue Stylites sagt blos[8], dass der Perserkönig Cavades im Jahre 504 nach seinem Abzug von Edessa sich nach Dahbanâ begab, bemerkt aber weiter nichts über die Lage dieses Ortes. Nach Jâqût[9] gehörte Dsahabân zu den Ortschaften Harrâns und liegt in der Nähe von Raqqah.

---

1) S. unten Bd. II. p. 128, Anmk. 113. u. vgl. Moschtarik p. ٨٣, wo die Angaben über تل موزن verschieden von denen in معجم البلدان und in مراصد I. p. ٢١٣ lauten.

2) In مراصد I. p. ٤٥٠, vgl. unten p. 631, §. 19.

3) Alle diese verschiedenen Namensformen kommen bei den arabischen Geographen vor; die richtigste Form wird wohl ذهبان sein, weil sie mit dem syrischen ܕܗܒܢ fast identisch ist.

4) XXIII. 3, 7.

5) S. oben p. 306 u. ib. die Anmk. 6. u. Abûlf. Geogr. p. ٥٢

6) De aedif. II. 18.

7) S. Ritter l. c. X. p. 1124 f. u. XI. p. 252 f.

8) Bei Assem. l. c. I. p. 277.

9) An der oben Anmk. 2. angeführten Stelle.

Ausser in diesen hier erwähnten Localitäten sind uns keine ssabische Gemeinden im nördlichen Mesopotamien bekannt; wohl aber gab es eine blühende ssabische Gemeinde in Bagdâd, der Residenz der Chalifen, obgleich es die erste Pflicht derselben war, für die Verbreitung des Islâm zu sorgen und das Heidenthum auszurotten. Es ist auch möglich, dass es nicht blos in Bagdâd, sondern in Irâq überhaupt mehrere ssabische Gemeinden gab. — Von einigen solchen Gemeinden im nördlichen Mesopotamien, wie z. B. von der in Edessa und Raqqah ist es unbekannt, ob sie Ueberreste der alten Heiden des Ortes waren, oder ob sie von Ssabiern gestiftet wurden, welche aus Harrân auswanderten; dagegen ist es von der ssabischen Gemeinde in Bagdâd bekannt, dass Ssabier, welche aus Harrân ausgewandert waren, sie gegründet haben. Die Veranlassung zur Gründung dieser Gemeinde ist eine höchst bemerkenswerthe, wesshalb sie hier näher erörtert werden soll. Der im Mittelalter auch in Europa berühmte Ssabier Th'âbit ben Qorrah, der sich durch seine vielseitigen Kenntnisse, durch seine vortrefflichen Uebersetzungen aus dem Griechischen und durch seine zahlreichen Schriften einen grossen Ruhm erworben hat, und der mit der griechischen Literatur und Philosophie sehr vertraut war[1], gerieth, wie Ibn Challikân[2] ohne Angabe seiner Quelle berichtet, in einen religiösen Streit mit seinen Glaubensgenossen, die ihn von ihrem Standpunkte aus für einen ssabischen Ketzer erklärten. Sie brachten ihn vor ihr Oberhaupt, der seine Lehre verdammte und ihm den Eintritt in den Tempel verbot. Th'âbit widerrief darauf seine Irrlehre, erklärte sich aber dann wiederum für dieselbe, so dass die Ssabier ihm endlich verboten, ihre religiösen Versammlungen zu besuchen. Seine Glaubensgenossen scheinen ihm nun seinen Aufenthalt in Harrân so verbittert zu haben, dass er es für gut fand, auszuwandern und sich in Kafratûth'â, einer Stadt in der Nähe von Dara[3], niederzulassen. Daselbst lernte ihn der auf seiner Rückkehr

1) S. das folg. Cap. Nr. I.

2) Nr. ١٣٧, in Slane's englischer Uebers. I. p. 288.

3) Vgl. مراصد II. p. ٥٠٢ مشترك p. ٣٧٤ u. Abûlfed. l. c. p. ٢٨٤ f.

von einer wissenschaftlichen Reise nach dem griechischen Reiche begriffene Mo'hammed ben Musa Ibn Schâkir el-Chowarezmî, ein Philosoph und Mathematiker, der unter el-Mâmûn mit seinen beiden gelehrten Brüdern eine Messung des Meridians ausgeführt hat[1], kennen und nahm ihn, sein wissenschaftliches Talent hochschätzend, nach Bagdâd mit, wo er ihn dem Chalifen vorstellte und wo er unter die Astronomen aufgenommen wurde[2]. Th'âbit wurde darauf der vertrauteste Freund und fast beständige Gesellschafter des Chalifen Mo'tadhid, in dessen Gegenwart er sogar sitzen durfte, während der Wezîr und die andern Grossen des Reiches stehen mussten[3]. Dieser Th'âbit gründete, nach en-Nedîm im Fihrist und nach el-Qifthî im Târîch el-'Hukamâ, eine Gemeinde von Ssabiern in Bagdâd, «wo die Verhältnisse derselben sich befestigten, ihr Ansehen wuchs und wo sie überhaupt glänzend dastanden»[4]. Die Gemeinde hatte auch, wie in Harrân, ein geistliches Oberhaupt, welches Th'âbit zuerst in Bagdâd eingesetzt hatte. Ja es scheint sogar, dass diese bagdâdische Gemeinde noch einige andere Filialgemeinden in 'Irâq hatte, die wohl vom Oberhaupte in Bagdâd abhängig waren. En-Nedîm und el-Qifthî nämlich sagen (ll. cc.) von Th'âbit, dass er das ssabische Primat in 'Irâq eingeführt hätte; Abû-Abdallah Mohammed el-Chowarezmî, in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, spricht von Ueberresten der Chaldäer, die sich Ssabier nennen, in Harrân und 'Irâq[5], und auch aus einem Briefe[6] des als Dichter berühmten Ssabiers Abû-Is'hq Ibrâhîm geht hervor, dass ein Oheim desselben in Deir-Qunnî wohnte,

1) S. Ibn Challikân Nr. V | Λ, ed. Wüstenf. u. Slane l. c. III. p. 322 ff. Abûlfed. Ann. II. p. 241 u. vgl. Reinaud, Géogr. d'Aboulf. I. p 45 ff.

2) Letzteres berichtet auch en-Nedîm im Fihrist (Ms. der k. k. Bibl. in Wien, Nr. 412, fol. 93, *b* u. el-Qifthî im Târîch el-'Hukamâ (Ms. ib. Nr. 105, fol. 67, *a*. f.; vgl. Casiri, Bibl. Arabico-Hisp. I. p. 386 f. u. das folg. Cap. Nr. I.

3) Târîch el-'Hukamâ l. c.; vgl. Abûlfaraǵ, hist. Dynast. p. 281 (184).

4) S. unten Bd. II. p. 532, §. 4. u. bes. ib. die Anmkn. 24–26 zu Text Nr. XXVI.

5) S. ib. p. 506.

6) Im dritten Theile der رسائل dieses Ssabiers (Ms. in Leiden, Nr. 262 (766), fol. 95, *a*.) sagt er in einem Schreiben an Abû-Abdallah, dem Präfecten von Deir-

*

einem Orte, welcher am östlichen Ufer des Tigris, 16 Farasangen von Bagdâd lag[1]. Man sieht also daraus, dass es auch in andern Städten 'Irâqs ausser Bagdâd Ssabier gab. Betrachten wir die ssabischen Gemeinden von 'Irâq näher, weil sie für uns von grosser Wichtigkeit sind.

Ibn Challikân berichtet nur an der angeführten Stelle, dass Th'âbit religiöse Streitigkeiten mit seinen Glaubensgenossen hatte und dass das Oberhaupt derselben seine Irrlehren verdammte und ihn selbst gewissermassen excommunicirte; worin aber seine Ketzerei bestand, verschweigt Ibn Challikân. Wir erklären uns diesen Streit auf folgende Weise: Th'âbit war vorzugsweise als Philosoph berühmt[2]; da wir aber auch von ihm wissen, dass er eine pseudohermetische Schrift über Talismane u. s. w. commentirt hat[3], so war er wohl nur neuplatonischer Philosoph. Er konnte übrigens auch kein anderer sein, da er sich seine Kenntnisse der Philosophie nicht in Folge der Verbreitung der ins Arabische übersetzten philosophischen Schriften der Griechen erwarb, wie es bei den meisten spätern Mohammedanern der Fall war, sondern er verdankte seine Kenntnisse wohl dem Umstande, dass er ein Mitglied der Heidengemeinde in Harrân war, bei der sich viele Reminiscenzen aus der griechischen Zeit erhalten hatten und deren Bekenner auch wohl als solche griechisch verstanden. In diesem Falle versteht es sich von selbst, dass seine Philosophie die eines Neuplatonikers war. Der verhältnissmässig vernünftige Neoplatonismus, wie er sich etwa bei Porphyrius und bei Julian

---

el-'Aqûl von seinem Onkel Th'âbit ben Ibrahim: وكان له رضى الله عنه فى مقطعة دَيْرقَنّى املاك يسير

1) S. مراصد I. p. ٤٣٧, vgl. ib. p. ٤٣٥ u. مشترك p. ١٩٠

2) Im Târîch el-'Hukamâ heisst es von ihm l. c. وكان الغالب عليه الفلسفة (dieser Satz fehlt bei Casiri l. c. findet sich aber in der Wiener Handschrift) u. auch Ibn Abi-Osseibi'ah sagt von ihm in seiner bekannten Geschichte der Aerzte (Ms. des asiat. Mus. in St. Petersb. Nr. 548, fol. 57, a.) ولم يكن فى زمانه من يماثله فى جميع اجزاء الفلسفة

3) S. 'H. Chalfa V. p. 247, Nr. 10877.; vgl. das folg. Cap. Nr. I.

äusserte, ist nichts Anderes als der Rationalismus des Heidenthums, der aber durchaus nicht, wie man etwa erwarten möchte, das Positive in der Religion angreift und gegen die religiösen Ceremonien kämpft, sondern im Gegentheil auf hohle Abstractionen sich einlässt und auf die pünktliche und peinliche Ausübung der religiösen Gebräuche dringt. Wie himmelweit verschieden ist doch der so ganz menschliche Olymp Homers von dem eines Julian! Bei den Neuplatonikern haben die Götter Gestalten und Bedeutungen erlangt, von denen die alte Welt kaum eine Ahnung hatte. Zugleich waren aber auch die Neuplatoniker in der praktischen Ausübung der Religion unendlich peinlicher und genauer als die alten Griechen. Denn bei ihrer Vernünftelei klügelten sie für jeden Gebrauch und für jede, wenn auch noch so lächerliche und abgeschmackte, religiöse Ceremonie einen Sinn, und eine Bedeutung heraus, und sie glaubten daher auch steif und fest, dass, wenn irgend eine Ceremonie weggelassen würde, der ganze Zweck jener religiösen Handlung verfehlt wäre. Die praktische Religion des neuplatonischen Systems hatte daher einen ganz theurgischen Character bekommen. Da aber die naïve und rein menschliche alte Götterlehre durchaus nicht mehr zeitgemäss war und sie auch noch von den Kirchenvätern und Epicuräern ins Lächerliche gezogen wurde, so wurde sie durch jene Neuplatoniker gänzlich symbolisirt und vergeistigt und ein thatenloses unnützes höchstes Wesen wurde ihrem Religionssystem, um so zu sagen, anphilosophirt. Auch unser Neuplatoniker aus Harrân ist nicht etwa gegen die praktischen Formen der Religion aufgetreten; dafür bürgen uns seine zahlreichen religiösen Schriften, welche von den Ceremonien bei Beerdigung der Todten, von den Gesetzen der Reinheit und Unreinheit, von den Thieren, die zu den Opfern genommen werden dürfen, von den Stunden der Gebete, von den verschiedenen Lesestücken, die zu Ehren der verschiedenen Planeten zu lesen waren, u. s. w. handeln[1]. Man sieht also, dass dieser Mann durchaus nicht gegen die praktische Reli-

1) S. unten Bd. II. p. 11 ff.

gionsübung des Heidenthums gekämpft hat. Sein religiöser Streit mit seinen Glaubensgenossen war also, wenn man sich so ausdrücken darf, ein rein dogmatischer: er wird wohl eine neuplatonische Lehre über das Wesen der Götter und über deren Verhältniss zu den Menschen aufgestellt haben, die seine Glaubensgenossen und deren geistliches Oberhaupt verdammten und verketzerten, — eine Erscheinung, die an und für sich höchst beachtungswerth ist, da die eigentlich religiösen Dogmen des Heidenthums in Griechenland nichts weniger als streng abgegränzt und abgeschlossen waren. Auch sieht man daraus, dass der Orient nicht blos in der praktischen Ausübung der Religion, sondern auch in der rein geistigen Auffassung derselben seinen Character der Stabilität nicht verläugnete. — Th'âbit wurde also wegen seiner Irrlehren von seinen Glaubensgenossen verstossen und musste auswandern. Er blieb aber dessenungeachtet und trotz seiner Ketzerei in seinem Herzen ein ächter Heide. Er hasste und verachtete das Christenthum und verfasste Schriften zur Vertheidigung des Heidenthums, in welchen er sich in eitlen Lobeserhebungen desselben erging[1]. In Folge dieser Gesinnung bemühte er sich eine ssabische Gemeinde mit einem geistlichen Oberhaupte an der Spitze in Bagdâd zu gründen. Hat aber Th'âbit zur Zeit, als er dies that, seine früheren ketzerischen Ansichten, für die er litt und derentwegen er seine Vaterstadt verlassen musste, aufgegeben? Nein, dies wäre fast unglaublich. Allerdings ist schon mancher philosophische Freigeist in seinen alten Tagen ein reuiger Büsser geworden, aber dies wird wohl schwerlich bei unserm Philosophen der Fall gewesen sein; denn in Bagdâd erwarb er sich viele neue Kenntnisse und verkehrte vorzugsweise mit Andersgläubigen[2], und dieses hat ihn sicher in seiner geistigen philosophischen Auffassung des Heidenthums gestärkt. Ueberhaupt ist von einem Manne, wie Th'âbit, der einen guten Koch und eine schöne Sclavin als das schlimmste Geschenk für einen Greis

1) S. oben p. 177 ff. u. unten l. c. p. 11 f. Nr. 3. u. 9.; vgl. ib. Anmk. 3.

2) Vgl. das folgende Cap. Nr. I.

ansah[1], nicht anzunehmen, dass er auf seine alten Tage ein reuiges Lämmchen geworden sei. Die Gemeinde des Ausgestossenen und Excommunicirten bestand also offenbar aus Gesinnungsgenossen, die eben so wie er einer höhern philosophischen, oder richtiger, einer neuplatonischen Auffassung des Heidenthums huldigten. In der That sehen wir, dass die bei weitem grössere Zahl der berühmten Männer der Ssabier, deren Ruhm weit und breit erklungen ist, Mitglieder der ssabischen Gemeinde von Bagdâd waren, so dass also unter den bagdâdischen Ssabiern offenbar eine höhere und edlere geistige Regsamkeit herrschte, als unter denen im nördlichen Mesopotamien. — Dadurch aber werden uns die sonst so schwer erklärlichen Widersprüche, die uns in den Berichten der Mohammedaner über die Ssabier ins Auge fallen und welche die europäischen Gelehrten so lange irre leiteten, auf eine ganz natürliche Weise erklärt. Wir haben nämlich schon oben[2] auf den verschiedenen Character der Berichte über die Ssabier aufmerksam gemacht; denn während Abû-Sa'îd Wahb u dergl. Andere von Bel, Nebo, der Mondgottheit, der Balthî und andern von den Harrâniern verehrten Gottheiten, ohne alle Phantasterei, ohne alle Philosophie und ohne alle Beimischung irgend einer Spur von Monotheismus so sprechen[3], wie wir es von einfachen unverfälschten Heiden erwarten, berichtet uns ein guter Bekannter unsers Thâbit, A'hmed ben eth-Thajjib, von einem höchsten Wesen der Ssabier, einem Gott, welcher die ganze Wirthschaft seinen Ministern, den Untergöttern, überlässt, selbst aber der Faulheit fröhnt, und die an ihn gerichteten Immediatseingaben sehr ungnädig aufnimmt[4]. — Eben so spricht auch Mas'ûdî, der viel mit ssabischen Gelehrten verkehrt hat, von ssabischen Tempeln, welche den intellectuellen Substanzen, der ersten Ursache, der Vernunft, der Weltordnung, der Seele u. s. w. gewidmet sind[5], — lauter gött-

1) S. Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber, Bd. IV. p. 351 f.
2) Pag. 167 f.
3) S. unten Bd. II. p. 22–41. 4) S. ib. p. 7, §. 5.
5) S. ib. p. 367 u. vgl. ebendas. p. 381 u. 446, §. 36. — Allerdings sind diese

liche Wesen, von denen sich bei den zuerst genannten Berichterstattern keine Spur findet und die ihre Existenz überhaupt zum Theil nur alten und modernen Neuplatonikern zu verdanken haben. Am schlimmsten ist es aber noch bei Scharastânî, in dessen Beschreibung der Religion der Ssabier wir vollständig jene neuplatonisch-theurgische Auffassung des Heidenthums wiederfinden, die wir aus den Schriften des Jamblichus, Proclus u. dergl. Andern kennen[1]. Aber Mas'ûdî selbst giebt uns in seiner Aeusserung, dass die Masse der Ssabier sich in ihren Glaubenslehren von den Ausgezeichneten unter ihren Gelehrten unterscheide[2], den Schlüssel zur Lösung jenes Widerspruchs; denn die gelehrten Ssabier waren, wie bemerkt, fast alle Mitglieder der von dem ssabischen Ketzer Thâbit gestifteten ketzerischen Gemeinde der Ssabier in Bagdâd, die aus ihren harrânischen Göttern das machten, was Julian und Consorten aus den altgriechischen gemacht haben. Sie waren es auch offenbar, welche über ihre Religion Bücher schrieben und dieselbe nach neuplatonischem Muster darstellten, welche Schriften dann dem Mas'ûdî und Schahrastânî als Quellen dienten. Die ächten und unverfälschten Heiden in Harrân aber wollten allem Anschein nach von allen diesen neuplatonischen Lehren nichts wissen und verdammten sie sogar als heterodoxe und ketzerische.

Zu welcher Zeit Thâbit ben Qorrah nach Bagdâd ausgewandert ist, lässt sich nicht genau angeben; jedenfalls ist dies vor 259 (= 872-873) geschehen; denn in diesem Jahre starb Mohammed ben Musa[3], der ihn, wie bemerkt, nach Bagdâd brachte. Eben so lässt sich nicht genau die Zeit bestimmen, wann er jene ssabische Gemeinde in Bagdâd gestiftet hat; wahrscheinlich aber geschah dies unter dem Chalîfat des Mu'tadhid (reg.

Tempel des Mas'ûdî keine harrânische (vgl. dieses Capitel weiter unten), aber die Idee, dass es solche heidnische Tempel gab, welche jenen rein abstracten Wesen gewidmet waren, ist offenbar eine von philosophischen Ssabiern herrührende; vgl. unten Buch II. Cap. I.

1) S. unten l. c. Bd. II. p. 419 ff. u. unsere Anmkn. zu diesen Stellen.

2) S. unten Bd. II. p. 371 f. §. 5.

3) Vgl. die oben p. 483, Anmk. 1. citirten Stellen u. das folg. Cap. Nr. I.

vom 15. October 892 — 5. April 902), welcher Th'âbit ganz besonders liebte und ihn so sehr bevorzugte, dass er ihm wohl auch die Erlaubniss zur Gründung einer ssabischen Gemeinde ertheilt haben mag. Uebrigens regierte Mu'tadhid schon factisch seit 889[1], obgleich er erst 892 Chalîf wurde, und es könnte sein, dass Th'âbit schon früher von ihm die Erlaubniss zur Gründung einer ssabischen Gemeinde erlangt hatte, da er mit diesem Fürsten schon seit lange her bekannt und befreundet war[2].

Ausserhalb Mesopotamiens scheint es auch in Ba'lbek Ssabier gegeben zu haben. El-Qifthî nämlich erwähnt[3] einen Ssabier, welcher in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts lebte, und Ibn-Qalîdsî el-Ba'labekî hiess. Er sagt von ihm, dass er Astronom und in Ba'lbek wohnhaft war. Ob er der einzige Ssabier dieses Ortes war, der vielleicht aus Harrân oder Bagdâd dorthin ausgewandert war und sich daselbst niedergelassen hatte, oder ob es auch daselbst Ueberreste der alten Heiden des Ortes gab, die es gleichfalls für gut fanden, sich Ssabier zu nennen, lässt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Jedoch deutet eine Stelle in der el-'Azîzî betitelten Geographie des el-Mohallabî, der zwischen 975-996 schrieb[4], vielleicht darauf hin, dass letzteres der Fall war. Daselbst heisst es nämlich, nach einer Mittheilung Abû-'l-Feda's[5], dass es in Ba'lbek einen Opfertempel giebt, von dem die Ssabier sagen, «dass er einer ihrer Gotteshäuser sei, und der von ihnen hochverehrt wird». Da el-Mohallabî hier im Präsens spricht, so scheint es allerdings, dass dieser Tempel noch zu seiner Zeit existirte und dass es eben zu dieser Zeit noch Ssabier in Ba'lbek gab, welche dort ihren Cultus ausübten. Andererseits ist es aber auch möglich, dass Mohallabî hier von Ruinen eines Tempels spricht, in dem einst der heid-

1) S. Weil, Geschichte der Chalifen, II. p. 476.

2) Vgl. Hammer-Purgstall l. c. p. 347.

3) Im Târîch el-'Hukamâ Ms. Wien, Nr. 105, fol. 255, *a.*; vgl. das folg. Capitel Nr. XXIII.

4) S. oben p. 222, u. vgl. ib. Anmk. 5.

5) Géogr. ed. Reinaud et Slane p. ٢٥٥; vgl. unten Bd. II. p. 552. §. 10.

nische Cultus ausgeübt wurde; die Worte: «die Ssabier sagen, dass er» u. s. w., weisen sogar unseres Erachtens darauf hin, dass in diesem Tempel zur Zeit des Berichterstatters kein heidnischer Cultus mehr ausgeübt wurde, denn sonst hätte man doch nicht erst das Zeugniss der Ssabier nöthig gehabt, dass jener Tempel eines ihrer Gotteshäuser gewesen sei. Mohallabî's Aussage, dass jener Tempel von den Ssabiern hochverehrt werde, beweist aber durchaus nicht, dass hier nicht von der Ruine eines Tempels die Rede sei; denn nach Mas'ûdî besuchte der Ssabier Thâbit ben Qorrah einen längst zerstörten Tempel in Antiochien «und erzeigte ihm seine Verehrung»[1]. Man ersieht daraus, dass die Ssabier die Localitäten, wo ihr Cultus einst mit Glanz ausgeübt wurde, verehrten. Andere Umstände scheinen aber für die erstere Annahme zu sprechen. In Heliopolis existirte bekanntlich ein grossartiger Tempel, in welchem der uralte Cultus einer, bald mit der Sonne, bald mit dem Jupiter identificirten, Orakel ertheilenden Gottheit ausgeübt wurde[2]. Der Ruhm dieses Tempels und dieser Gottheit war weit verbreitet und wir wissen aus einer Stelle aus Damascius, dass dieser Tempel im sechsten Jahrhundert p. Chr. noch existirte[3]. Daraus folgt, dass die heliopolitanischen Heiden sich zur Annahme des Christenthums nicht allzu willig zeigten, wie dies übrigens fast in allen den Städten der Fall war, wo ein alter und berühmter Cultus ausgeübt wurde. Es ist daher möglich, dass das Heidenthum in Heliopolis und jener berühmte Tempel daselbst die byzantinische Herrschaft überlebt und sich noch bis zur Zeit des Islâm erhalten hatte. Auf dieses zeigt noch ein anderer Umstand hin. Frähn theilt nämlich in seiner Beschreibung der orientalischen Manuscripten-Sammlung aus der A'hmed-Moschee zu Achalzich die Notiz mit, dass der bekannte Ja'hja Ibn el-Batrik, welcher auf Befehl el-Mâmûns mehrere griechische Werke ins Arabische übersetzte, einen griechischen

1) S. unten Bd. II. p. 622 f. §. 4.

2) S. Macrob. Sat. I. 23.

3) S. Damasc. bei Phot. Bibl. Cod. 242, p. 348, ed. Bekk. u. vgl. Wolff, de novissima oraculorum aetate, p. 22 ff. §. 11.

Codex der Politik des Aristoteles in einem Ssabier-Tempel zu Heliopolis (Ba'lbek) aufgefunden habe[1]. Ich fragte den berühmten Orientalisten kurze Zeit vor seinem Tode, wo er diese Notiz gefunden habe, allein er wusste sich dessen nicht mehr zu erinnern; auch mir ist es bis jetzt nicht gelungen, die Quelle Frähns aufzufinden. Wie dem aber auch sei, jedenfalls kann man sich auf eine Aeusserung Frähns unbedingt verlassen, und wir sehen also, dass noch zur Zeit el-Mâmûns ein heidnischer Tempel zu Ba'lbek existirte, in dem sich wohl auch eine Bibliothek befand; und die Erwähnung eines Ssabier aus Ba'lbek bringt auf die Vermuthung, dass es während der ersten Hälfte des 10. Jahrh. noch Heiden daselbst gab und dass dieselben gleichfalls, wie ihre Glaubensgenossen in Mesopotamien, sich Ssabier nannten.

Einige arabische Quellen sprechen auch von Ssabiern in Aegypten zur Zeit des Islâm, über die wir aber nichts Bestimmtes sagen können, da die Originale der meisten dieser Quellen uns leider bis jetzt unzugänglich sind und wir daher kein kritisches Urtheil über dieselben fällen können. Wir wollen aber die uns zugänglichen Quellen darüber chronologisch mittheilen und zu beweisen suchen, dass diese sogenannten Ssabier in Aegypten mit denen in Mesopotamien in keinem historischen Zusammenhange stehen, und dass jene aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls Ueberreste der alten Heiden Aegyptens und vielleicht gar Nubiens waren.

Mas'ûdî spricht[2] von einem 130jährigen Eremiten, welcher gegen 260 (874) dem damaligen Beherrscher Aegyptens, A'hmed ben Thûlûn, Manches über die Geschichte der Vorzeit Aegyptens berichtete, und erzählt auch von ihm, dass er viele wissenschaftliche Unterredungen in Gegenwart dieses Fürsten mit Philosophen, Mathematikern, Dualisten, Ssabiern, Magiern und mohammeda-

1) S. B. Dorn, das asiat. Mus. der Kaiserl. Akad. der Wissensch. in St. Petersb. 1846, p. 363, Anmk. *.

2) In مروج الذهب, Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 505. *b.* fol. 140 ff.; vgl. A. S. v. Noroff, die Atlantis etc. p. 2.

nischen Theologen gehabt hätte[1]. Welche Ssabier hier gemeint sind, lässt sich schwer bestimmen; denn es könnten eben so wohl mesopotamische Ssabier, die sich am Hofe dieses Fürsten aufhielten, als auch ägyptische Heiden gemeint sein, die Mas'ûdî mit dem zu seiner Zeit, und sogar von ihm selbst schon in ziemlicher Ausdehnung gebrauchten Namen Ssabier bezeichnet[2]. Es darf übrigens hier nicht unbemerkt bleiben, dass Mas'ûdî in einem gegen das Ende seines Lebens verfassten Werke die harrânischen Ssabier für Ueberreste der alten Aegypter hält und dass wir es zu erklären suchten, wie Mas'ûdî auf diese sonderbare Idee gekommen ist[3].

Ein jüngerer Zeitgenosse des Mas'ûdî, der in Aegypten lebte und Vieles über dieses Land schrieb, 'Hosein ben Ibrâhîm Ibn Zûlâq[4] berichtet in seiner Beschreibung der beiden grossen Pyramiden[5], dass in einer derselben Hermes, d. h. Idrîs, und in der andern dessen Schüler Agathodämon begraben sei, und dass die Ssabier zu diesen Pyramiden wallfahrten.

Abû-ss-Ssalt, der Aegypten besuchte und über dieses Land schrieb, berichtet gleichfalls von Wallfahrten aus fernen Ländern, welche die Ssabier und die Magier zu den Pyramiden zu machen pflegten, wo sie ein grosses Feuer anzündeten, ein grosses Fest feierten und auch Gebete an die Sphinx richteten. Zur Zeit eines gewissen Königs von Aegypten, dessen Name in der Handschrift ausgelassen ist, seien diese Wallfahrer von den von ihnen angezündeten Feuern verbrannt worden und nur Einer von ihnen sei am Leben geblieben, welcher, vom Könige befragt: warum sie zu den Pyramiden wallfahrteten? erwiederte, dass sie die in

1) S. unten Bd. II. p. 622, §. 3. u. die Anmk. zu diesem §.

2) Vgl. oben p. 207 ff.

3) S. unten Bd. II. p. 378 f. §. 15. u. vgl. oben p. 161 f. u. 214.

4) Ibn Zûlâq wurde 306 (am Anfange des Jahres 919) geboren und starb 387 (29. Nov. 997); s. über sein Leben Ibn Challikân Nr. ١٩٩ ed. Wüstenf.; Slane l. c. I. p. 388 ff. u. vgl. 'H. Chalfa II. p. 148.

5) In معجم البلدان des Jâqût, Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 591, s. v. الهرمان, vgl. unten Bd. II. p. 629, §. 17.

denselben wohnenden Engel verehrten, worauf er auf Befehl des Königs gleichfalls verbrannt wurde[1]. Aus dieser Nachricht lässt sich gleichfalls nicht schliessen, ob hier von mesopotamischen Ssabiern oder von Heiden überhaupt die Rede ist, ferner ob diese Wallfahrten zur Zeit des Islâm oder einige Jahrhunderte früher zur Zeit, als die christliche Religion in Aegypten die Oberhand gewann, stattfanden.— Von solchen Wallfahrten zu den Pyramiden berichten auch Mohammed el-Wathwâth[2] und Schems ed-Dîn Dimeschqî[3]. Bei ihnen heisst es nämlich, dass die Kopten die beiden grossen Pyramiden und die kleine gefärbte Pyramide für drei Gräber von drei ihrer alten Könige halten, dass die Ssabier dagegen sie für die Gräber von Agathodämon — der mit dem biblischen Seth identisch sein soll —, Hermes und dessen Sohn Ssâbî, von welchem Letzteren sie sich herleiten, ausgeben[4]. «Die Ssabier, fügt el-Wathwâth hinzu, wallfahrten zu diesen Pyramiden, opfern bei denselben Hähne und schwarze Kälber und räuchern Räucherwerke». Eben so heisst es bei Dimeschqî, dass die Ssabier zu den Pyramiden wallfahrten und daselbst Hähne opfern und dass sie aus den Bewegungen und dem Zustande des Opfers über die Zukunft diviniren. Es ist zwar oben schon oft bemerkt worden, dass die harrânischen Ssabier, um von den Mohammedanern geduldet zu werden, Agathodämon und Hermes, die sie mit dem biblischen Seth und Enoch identificiren, für die Gründer ihrer Religion ausgaben, und dass sie sich von einem fingirten Ssâbî ben Hermes herleiteten[5], und man sollte demnach glauben, dass hier von harrânischen Ssabiern die Rede sei, welche zu den Pyramiden wallfahrteten; aber zu der Zeit, als die erwähnten beiden Schrift-

1) S. unten Bd. II. Nachträge zu den Quellen, §. 27. u. vgl. oben p. 233, ib. Anmk. 4. u. p. 234 u. ib. Anmk. 1.

2) Bei Sojûthî in dessen حسن لمحاضرة, Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 525, fol. 27, a.; vgl. oben p. 257, ib. die Anmkn. 3. 4. u. unten Bd. II. p. 617, §. 2.

3) S. unten l. c. p. 409 f. §. 14.

4) Dasselbe berichtet auch Abû-'Isa el-Magribî bei Abû-l-Fedâ, der zugleich bemerkt, dass die Ssabier die Pyramiden verehren; s. unten Bd. II. p. 500.

5) S. oben p. 227 f. 230. 237 f. 241. 243 ff. et passim u. vgl. unten Cap. XIII.

steller schrieben, herrschte schon unter den Mohammedanern eine solche Verwirrung in Betreff der Ssabier und dieser Name war schon so völlig mit Heide identisch, dass man ohne Weiteres annehmen kann, dass die zu den Pyramiden wallfahrtenden Ssabier ägyptische oder irgend andere Heiden waren. Es lässt sich also demnach aus allen diesen Nachrichten nicht einmal bestimmen, ob hier von Heiden zur Zeit des Islâm, oder von alten Heiden der frühern Zeit die Rede ist; aber ein anderer arabischer Historiker, Abû-Ssâdiq Abû-Zakarijâ, dessen Lebenszeit uns unbekannt ist, erzählt, dass er sich selbst einst in Gesellschaft solcher Ssabier befand, welche zu den Pyramiden wallfahrteten, um dieselben ein grosses Feuer anzündeten, in Procession gingen, Weihrauch anzündeten, ein schwarzes Kalb und einen weissen Hahn opferten[1]. Hier sieht man also deutlich, dass es sich um Wallfahrten zur Zeit des Islâm handelt. Dies geht auch aus einer Aeusserung des Encyclopädisten Ibn Fadhl-Allah[2] hervor, indem er sagt, dass die Ssabier die eine Pyramide besuchten und zur andern wallfahrteten, dass ihre Verehrung derselben aber nicht den Grad der Verehrung der Frühern gegen die Pyramiden erreichte. Man sieht also daraus, dass auch in der spätern Zeit eine Verehrung der Pyramiden stattfand. Nach Maqrîzî scheint auch die grosse Sphinx in Aegypten in der spätern Zeit verehrt worden zu sein; denn er sagt[3]: «die Ssabier hörten nicht auf, den Abû-l-Haul (die Sphinx) zu verehren, ihm weisse Hähne zu opfern und vor ihm Sandarakholz zu räuchern». In ed-Dorr eth-Themîn ist sogar ein kurzes Gebet mitgetheilt, welches die ssabischen Pilgrime an die Sphinx richteten[4]. Die Berichte über die Wallfahrten der Ssabier zu den Pyramiden beziehen sich also offenbar auf die Zeit des Islâm; die Frage bleibt aber, von welchen Ssabiern ist hier die Rede?; haben vielleicht

1) S. unten Bd. II. Nachträge zu den Quellen, §. 27.

2) Bei Sojûthî, Ms. l. c. fol. 27,*b*.; vgl. oben p. 263, ib. die Anmkn. 2. 3. u. unten Bd. II. p. 617, §. 3.

3) S. unten l. c. p. 605, §. 2.

4) S. unten l. c. Nachträge zu den Quellen, §. 29.

harrânische Ssabier jene Wallfahrten gemacht und die Pyramiden verehrt, oder beziehen sich die obigen Berichte auf ägyptische oder gar nubische Heiden, Ueberreste der alten Heiden des Landes, welche die Mohammedaner, nach dem spätern Sprachgebrauche, Ssabier nannten? Wir sind geneigt uns für letzteres zu erklären. Wie wir die harrânischen Ssabier oben in der allgemeinen Characteristik derselben und in dem vorigen Capitel kennen gelernt haben, lässt es sich durchaus nicht erwarten, dass sie Wallfahrten nach Aegypten zu den Pyramiden und den Sphinxen gemacht haben sollten. Es ist nicht bekannt, dass syrische oder mesopotamische Heiden religiöse Wallfahrten nach Aegypten unternommen hätten; warum sollten denn dies jene jüngern syrischen Heiden gethan haben? Dagegen wäre es ganz natürlich, dass ägyptische Heiden, Ueberreste der alten heidnischen Bevölkerung des Landes, mit religiöser Scheu auf jene grossartigen Ueberreste einer glorreichen Vergangenheit hinsahen und dieselben in der spätern Zeit des Druckes und der Verfolgung zu den Mittelpunkten ihrer religiösen Versammlungen wählten: denn es ist durchaus nicht unmöglich, dass kümmerliche Ueberreste der frühern Heiden des Landes sich ebenso in Aegypten zur Zeit des Islâm erhalten hatten, wie dies in andern Ländern der Fall war[1]. Es ist übrigens auch aus den Berichten der Alten bekannt, dass einige nubische Stämme, welche an der ägyptischen Gränze wohnten, zum Theil einen gemeinschaftlichen Cultus mit den Aegyptern hatten und jährliche Wallfahrten zu ägyptischen Tempeln unternahmen[2]. Demnach wäre es möglich, dass diese barbarischen Stämme es waren, welche, nachdem Aegypten christlich und später mohammedanisch geworden war, noch immer ihre früheren Wallfahrten fortsetzten, und dass sie, als sie die von ihnen verehrten Tempel von christlichen und mohammedanischen Händen zerstört fanden, zu den allen Zerstörungsversuchungen trotzbietenden Pyramiden sich begaben, wo sie ihre religiösen Ceremonien, so gut sie konnten, ausübten.

1) Vgl. oben Cap. IX. p. 283 ff.

2) S. Belege oben p. 422 u. ib. die Anmkn. 1. u. 2.

Nachdem wir die Localitäten, in denen, wie es mehr oder minder gewiss ist, Ssabier wohnten, angegeben haben, wollen wir versuchen die innern Angelegenheiten derselben zu schildern; da wir aber nur über die Hauptgemeinde der Ssabier, d. h. über die in Harrân, specielle und ziemlich ausführliche Nachrichten besitzen und die Verhältnisse der andern ssabischen Gemeinden fast gar nicht kennen, so werden wir vorzugsweise von den Harrâniern handeln und nur gelegentlich von der ssabischen Gemeinde in Bagdâd sprechen, über deren Mitglieder wir vielfache Nachrichten besitzen, ohne aber über ihre innere Organisation selbst näher unterrichtet zu sein.

Schon in dem vorigen Capitel ist von zwei ssabischen Tempeln in Harrân gehandelt worden, und wir haben es wahrscheinlich zu machen gesucht, dass der eine dieser Tempel, welcher an der Westseite der Stadt lag, mit dem von Herodian und Spartian erwähnten berühmten Mondtempel von Harrân identisch war, und dass der zweite dagegen, Deir-Kâdî genannt, an der Ostseite Harrâns lag, gleichfalls der Mondgottheit geweiht und vielleicht der ältere Mondtempel der Altstadt war[1]. Der westliche Mondtempel war der Haupttempel der Ssabier und wird von den Mohammedanern, bei denen er einen sehr hohen Ruf erlangte, immer هيكل, Tempel, und nicht دير, Kloster, genannt, wie sie sonst die kleinen Tempel der Ssabier nennen. Er stand auf einer Anhöhe und war befestigt, so dass er eine Art Castell bildete[2]. Unterhalb dieses Tempes befanden sich vier Krypten, in welchen Götzenbilder aufgestellt waren. Ob dieselben sich von jeher in jenen Krypten befanden, oder ob sie erst zur Zeit des Islâm, aus Furcht vor den Mohammedanern, aus dem obern Raum in die unterirdischen Gemächer gebracht wurden, lässt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden; wahrscheinlich aber war letzteres der Fall; denn der Qâdhî Ibn 'Aîschûn aus Harrân, welcher in einer Qassîdeh von den harrânischen Ssabiern handelt, spricht nur von den in jenen Krypten aufgestellten Götzen-

1) S. oben p. 396 u. 404 ff.

2) S. oben p. 403 ff. u. ib. die Anmkn.

bildern, erwähnt aber keine solche im oberen Raum des Tempels. In eben diesen Krypten feierten sie ihre Mysterien, wobei sie sich gewisser in jenen unterirdischen Gängen angebrachten und daselbst aufbewahrten Maschinerien, Blasinstrumente, Röhren und Leitungen bedienten, wahrscheinlich um vermittelst derselben die bei den Mysterien üblichen Darstellungen, δρώμενα, ferner Täuschungen und verschiedene Verwandlungen der Scenerien zu bewerkstelligen[1]. Dieser Tempel, ein Ueberbleibsel der ehemaligen heidnischen Herrlichkeit Harrâns, dessen Gottheit vielleicht zweitausend Jahre lang die Fremden nach dieser Stadt lockte, hatte sich lange erhalten und existirte noch viele Jahrhunderte zur Zeit des Islâm. Zu dieser Zeit führte er, nach Dimeschqî, den Namen el-Modarriq oder, nach einer andern Lesart, el-Modsarriq[2]. Die Etymologie dieses Namens ist uns unbekannt und wir vermuthen hier irgend eine Corruption, wesshalb es schwer ist, die richtige Form zu errathen. Ueber die Zeit seiner Zerstörung giebt es zwei sich widersprechende Nachrichten. Es ist schon oben bemerkt worden, dass dieser Tempel nach Hamawî von einigen 'Aliden, und nach Dimeschqî von den Aegyptern im Jahre 424 (1032), nach einer andern Nachricht desselben Dimeschqî erst von den Tataren zerstört wurde[3]. Wenn dies der Fall war, so existirte dieser Tempel noch bis gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts, wo ungefähr Harrân von den Tataren zerstört wurde[4]. Es lässt sich aber schwer entscheiden, welche von diesen Angaben die richtige ist. In den uns zugänglichen gedruckten und ungedruckten arabischen Historikern haben wir unter dem Jahre 424 nirgends die Nachricht gefunden, dass die 'Aliden oder die Aegypter Harrân erobert hätten.

Von dem andern Tempel an der Ostseite der Stadt ist bereits gehandelt und dabei sind die Gründe angegeben worden, wess-

1) S. unten Bd. II. p. 369 ff. §. 4. u. vgl. ib. p. 332 ff.

2) S. unten l. c. p. 397 u. 412 u. vgl. ib. die Anmkn. 103. u. 176. zu Text Nr. III.

3) S. oben p. 406.

4) S. das nächstfolgende Capitel.

halb er gleichfalls für einen Mondtempel zu halten ist. Nach eben diesem Tempel wallfahrten die Ssabier nach en-Nedîm «noch jetzt» jedes Jahr am 20. des Monats Nîsân (April), Männer und Frauen zusammen und erwarten daselbst die Ankunft eines von ihnen nach Indien ausgewanderten «Götzenbildes des Wassers». Der Name dieses Tempels Kâdî oder Kâdâ wird vom syrischen ܩܕܐ, *Kâdâ*, dieses hier, hierher, abgeleitet, und zwar desshalb, weil jenes Götzenbild nach seiner Auswanderung sich geweigert hätte, nach Harrân zurückzukehren, dagegen aber versprochen, hierher, *Kâdâ*, d. h. bis zu der Stelle, wo dieser Tempel sich befand, jährlich zu kommen und sie ferner zu beschützen, wesshalb sie es auch an dem angegebenen Tage in jenem Tempel erwarten[1], — eine Etymologie, deren Richtigkeit Niemand behaupten wird.

In einer Ortschaft, Namens Sebtî, in der Nähe von Harrân, hatten die Harrânier gleichfalls einen Tempel, zu dem sie jährlich den 28. Nîsân (April) wallfahrteten. Daselbst opferten sie einen grossen Stier dem «Gotte Hermes» und neun männliche Lämmer den sieben Gottheiten, dem Gotte der Genien (Schemâl) und dem Herrn der Stunden; hierauf assen und tranken sie, verbrannten aber an diesem Tage keine Thiere[2]. Andere Nachrichten über diesen Tempel, ausser der eben angeführten, sind nicht bekannt und es lässt sich daher schwer bestimmen, welcher Gottheit derselbe geweiht war. Die zuletzt genannten Gottheiten, denen zu Ehren eben die Mysterien gefeiert wurden, sind die ältesten des Landes[3]. Da aber hier der Gott Hermes an der Spitze steht und zwar mit dessen occidentalischem Namen, so könnte man wohl vermuthen, dass in diesem Tempel eine Verschmelzung des uralten einheimischen Cultus mit dem der aus dem Westen eingewanderten Colonisten stattgefunden hat. Darauf deutet auch, wie es uns scheint, der Umstand hin, dass die Harrânier gerade an dem in diesem Tempel

1) S. unten Bd. II. p. 24. 37. 40 f. u. vgl. ib. p. 217 ff. u. oben p. 467 u. 464 f.

2) S. oben p. 474, Anmk. 4.

3) S. unten Bd. II. p. 217 ff. u. 329 f.

gefeierten Feste keine Opferthiere verbrannten, während sie dies sonst sehr häufig thaten; wir haben unten wahrscheinlich zu machen gesucht, dass die Verbrennung der Opferthiere im Orient die ursprünglichste Form des Opferns war, während dies im Occident nicht der Fall war, wo vielmehr, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Opferthiere in der ältesten Zeit verzehrt wurden[1]. Dieser Tempel lag wahrscheinlich an der Südseite der Stadt; denn er befand sich in der Nähe des harrânischen Stadtthors, welches «das Thor der Wüstenspiegelung» genannt wurde. Dieses Thor muss also nach dem Süden geführt haben, wo die Wüste des mittleren Mesopotamiens lag, während im Osten der Stadt eine Gebirgsgegend, im Norden die fruchtbare Ebene zwischen Harrân und Edessa und im Süden die nicht minder fruchtbare Ebene von Serûg liegt.

In dem Festkalender des Abû-Sa'îd ist auch ein Tempel der Göttin Balthî, d. h. ein Venustempel, erwähnt, in welchem an den ersten drei Tagen des Jahres, d. h. vom 1. bis 3. April, ein Neujahrs- und ein Frühlingsfest grossartig gefeiert wurde[2]. Die Lage dieses Tempels ist nicht angegeben; wir haben aber die Vermuthung ausgesprochen, dass er sich gleichfalls ausserhalb der Stadt befand und zwar in dem von Ssabiern bewohnten Orte in der Nähe von Harrân, welcher Târ-'Uz, die «Venuspforte» hiess[3]. In demselben Kalender ist von einer ebenfalls ausserhalb der Stadt sich befindenden Kapelle der Ssabier die Rede, welche aus gebrannten Ziegeln aufgeführt und mit einem Kuppeldach versehen war, wohin sie den 28. eines jeden Monats wallfahrteten und daselbst ein männliches Lamm, viele Hähne und junge Hühner zu Ehren des Mars verbrannten[4]. Vermuthlich war dies eine der kleinen Landkapellen des Mars, wie es deren bei den Heiden auf dem Lande, inmitten der Felder, viele gab und auf welche die Landleute, wie Libanius sich ausdrückt,

1) S. unten l. c. p. 89 ff. Anmk. 59.
2) S. unten l. c. p 23 u. vgl. ib. p. 181 ff. Anmk. 162.
3) S. oben p. 473 f.
4) S. unten Bd. II. p. 37, §. 13. u. vgl. ib. p. 258, Anmk. 319.

«ihre Hoffnungen für Mann, Weib und Kind, für ihr Vieh, für ihre Saaten und für ihre Pflanzungen setzten»[1].

Wie schon bemerkt, hatten die Harrânier auch in Dsahabân einen Tempel, in dem zu einer bestimmten Zeit ein gewisses Fest gefeiert wurde. Nach Jâqût quillt eine der Hauptquellen, aus denen der Belîch gebildet wird, bei dieser Stadt hervor, was auch von Abû-'l-Fedâ bestätigt wird[2]. Dieser Umstand ist hier besonders hervorzuheben, weil es unsers Erachtens sehr bemerkenswerth ist, dass die Ssabier an der Hauptquelle eines Flusses, der für das Land so segensreich war, einen Tempel hatten. Offenbar wurde in diesem Tempel irgend eine Wassergottheit, oder die Flussgottheit des Belîch verehrt. Auf die Verehrung der Gottheit des bei Harrân vorbeiströmenden Flusses deuten auch harrânische Münzen von Caracalla und Alexander Severus hin, auf welchen folgende Darstellung vorkommt: «Femme tourrelée et voilée, assise sur un rocher, à gauche, tenant de la main droite une corne d'abondance (oder; tenant des épis dans la main droite); à ses pieds, *un fleuve nageant*»[3]. Die Frau stellt bekanntlich den Genius der Stadt dar und die auf dem Flusse schwimmende Figur die Gottheit oder den Genius des Stadtflusses. Auch aus dem Festkalender des Abû-Sa'îd ersehen wir, dass die Harrânier verschiedene Wassergottheiten verehrten. So opferten sie unter Andern, an einem grossen vom 4. bis 11. December zu Ehren der Ba'altis gefeierten Feste, auch den «Töchtern des Wassers»[4], und von dem in Harrân verehrten «Götzenbild des Wassers» ist oben die Rede gewesen.

Ausser den hier aufgezählten Tempeln der Ssabier hatten dieselben noch viele andere dem Cultus geweihte Stätten, welchen zur Zeit des Islâm von den Mohammedanern verschiedene, den

1) S. Liban. pro temp. ed. Reiske. II. p. 167 und vgl. Lassaulx l. c. p. 101 f. u. Hermann, Antiquit. II. p. 62 u. 63, Anmk. 3.

2) S. oben p. 306 u. ib. Anmk. 6. u. Abûlf. Geogr. p. ٥٢

3) S. Vaillant, Numism. Aer. Imperat. etc. II. p. 116 u. Mionnet l. c. T. V. p. 599, Nr. 35 f. u. Suppl. T. VIII. p. 394, Nr. 26.

4) S. unten Bd. II. p. 33 f.; vgl. ib. p. 242, Anmk. 282.

Gotteshäusern derselben entlehnte Namen beigelegt wurden. So spricht der erwähnte Abû-Sa'îd von einem Mag'ma', Versammlungsort (zu religiösen Zwecken) der Ssabier, in welchen sie am Reinigungsfeste des 3. Ilûl (September), nach Beendigung der religiösen Ceremonien und nach Darbringung der Opfer, ein gemeinschaftliches Mahl von religiösem Character hielten[1]. Eben so erwähnt Mas'ûdî ein Mag'ma' der Ssabier in Harrân, auf dessen Thürklopfer eine syrische Inschrift zu lesen war, von der die Ssabier ihm sagten, dass sie folgenden Spruch Plato's enthalte: «Wer Gottes Wesen erkannt, verehrt ihn auch[2]». Ob die Ssabier damit dem Mas'ûdî die Wahrheit gesagt haben, muss dahin gestellt bleiben. Wir wissen sonst, dass sie diesem gelehrten und vielgereisten Mohammedaner, als er Harrân besuchte, Vieles verschwiegen, Vieles vor ihm läugneten und ihm Manches aufbanden. Uebrigens ist es auch nicht unmöglich, dass eine solche oder eine ähnliche Inschrift sich an jenem Tempel befand; wir erinnern an die bekannte Tempelinschrift zu Delphi; wir haben nur desshalb unsere Zweifel gegen diese Aussage der Ssabier erhoben, damit aus diesem Umstande keine voreiligen Schlüsse gezogen werden. — In dem Toleranzedict des Chalifen Thâj'î-billahi für die Ssabier verordnet dieser seinen Beamten, die Ssabier in den Stand zu setzen, dass sie ihre «offenen Bethäuser مصلّيات, Mesg'eden, مساجد, Versammlungsörter, مجامع, und Zusammenkunftsplätze, مشاهد, zur Ausübung der Vorschriften ihrer Religion, wie es bei ihnen herkömmlich sei, besuchen können»[3]. Daraus darf man aber schwerlich folgern, dass sie zur Zeit der Abfassung dieses Edictes, d. h. etwa zwischen 973-7 p. Chr., wirklich solche dem Cultus geweihte Gebäude besassen, welche die angegebenen Namen führten. Der Verfasser dieses Edictes nämlich war ohne Zweifel der berühmte Dichter und Chef des Departements, wo alle Staatsacten ausgefertigt wurden, der Ssabier

1) S. unten l. c. p. 29 f. §. 6.
2) S. unten l. c. p. 372 f. §. 6.
3) S. unten l. c. p. 538.

Abû-Ishaq Ibrâhîm ben Hilâl[1], von dem es sonst bekannt ist, dass er in seinen Sendschreiben, auch in denen, welche er an seine Glaubensgenossen richtete, sich ächt mohammedanischer Ausdrücke bediente und dass er sogar häufig Coránverse in seine Briefe einzuflechten pflegte[2]; es ist daher möglich, dass er in jenem Edicte, die bei den Mohammedanern für ihre Gotteshäuser üblichen Benennungen gebrauchte, ohne dass die Ssabier je solche mit den angegebenen Namen besessen hätten. Auf diese Vermuthung leitet uns der Umstand hin, dass in jenem Edicte der bei den Mohammedanern nicht gebräuchliche Ausdruck هيكل, Tempel, nicht vorkommt, während die arabischen Schriftsteller den grossartigen Mondtempel der Ssabier, der, wie bemerkt, zu dieser Zeit noch existirte, immer هيكل, «Tempel», nannten[3].

Mas'ûdî und auch die ihn benutzenden Schahrastânî und Maqrîzî, eben so Dimeschqî, der wahrscheinlich die ausführliche Quelle des Mas'ûdî vor sich hatte, sprechen von zwölf verschiedenen Tempeln der Ssabier, welche der ersten Ursache, der Vernunft, der Weltordnung, der Nothwendigkeit, der Seele und den sieben Planeten gewidmet, und welche bald rund, bald sechseckig, bald achteckig u. s. w. waren[4]. Ja Mas'ûdî sagt sogar ausdrücklich, dass diese Tempel den harrânischen Ssabiern gehörten[5]. Allein man darf sich dadurch nicht irre leiten lassen; denn wenn Mas'ûdî von harrânischen Ssabiern spricht, so will er damit blos sagen, dass hier nicht von den andern Ssabiern, d. h. von den Mendaïten oder Kîmârjûn, wie er sie nennt, die Rede sei[6]. In der That sagt auch Mas'ûdî ausdrücklich, dass die Ssabier in Harrân nur noch einen einzigen

1) Es ist zwar nirgends ausdrücklich erwähnt, dass dieser Ssabier dieses Edict abgefasst habe; dasselbe findet sich aber in der Sammlung der von Ibrâhîm ben Hilâl abgefassten Sendschreiben, رسائل, Ms. in Leid. Nr. 262. (766.), fol. 211, *a*. – 213, *a*.; vgl. Dozy, Catal. I. p. 148.

2) Vgl. das folg. Cap. Nr. XVIII. u. Cap. XIII.

3) S. unten Bd. II. p. 369, §. 3. p. 412, §. 18. u. p. 541; vgl. oben p. 405 ff.

4) S. unten l. c. p. 367. 381 f. 385. 388. 390. 392. 394. 396. 446. §. 36. u. p. 609, §. 4.

5) S. unten l. c. p. 367.

6) S. unten l. c. p. 373 f. §. 7.; vgl. ib. p. 377 f. §. 12. u. 15. u. oben p. 207 ff.

hochverehrten Tempel besitzen, womit er, wie nachgewiesen worden ist, den Mondtempel meint[1]. So beschreibt auch Dimeschqî den fünfeckigen Mondtempel der Ssabier, den auch Mas'ûdî und Andere erwähnen[2], unterbricht aber seine Beschreibung mit der Bemerkung, dass es auch in Harrân einen Mondtempel gab[3]; der vorher beschriebene fünfeckige Mondtempel war also nicht in Harrân und man kann daraus leicht ersehen, dass die andern von den oben genannten Schriftstellern — welche alle aus einer Quelle schöpften — erwähnten Tempel von solch abnormen Gestalten gleichfalls keine harrânischen wären. In der That aber haben jene Tempel entweder nie existirt, so dass sie ihre Entstehung der Phantasie der Mohammedaner verdanken; oder es mögen wirklich bei irgend welchen Heiden in den östlichen Ländern des Islâm solche abnorme Tempel existirt haben, die also nicht von Harrâniern herrühren und desshalb nicht hier, sondern an einem andern Orte zu besprechen sind.

Die innere Einrichtung der ssabischen Tempel ist uns unbekannt; nur spricht Abû-Sa'îd von einer hohen Kanzel mit neun Stufen, auf welcher ein Priester den 30. December eine Rede hielt, in der er für die ganze Gemeinde um langes Leben, Macht, Herrschaft u. s. w. bat[4]. Auch Ibn Abî-Osseibi'ah spricht von von Ἄμβωνες in den Tempeln der Ssabier[5]. Ob dieselben in ihren Tempeln zur Zeit des Islâm auch Götzenbilder hatten, ist zweifelhaft; denn wir haben eben gesehen, dass sie, aller Wahrscheinlichkeit nach, selbst in ihrem Haupttempel, d. h. in dem Mondtempel, keine Götzenbilder in den oberen Räumen hatten und dass dieselben sich in den untern Krypten befanden. Wahrscheinlich war dies auch in andern Tempeln der Fall; denn sie hätten unmöglich so lange die Mohammedaner irre führen und vor denselben ihr Heidenthum verbergen können, wenn sie wirklich in ihren Tempeln ganz öffentlich ihre Götzenbilder aufgestellt hätten.

1) S. unten l. c. p. 368 f. §. 3. u. vgl. oben p. 408 ff.
2) S. unten l. c. p. 367. 446, §. 36. u. p. 609, §. 4.
3) S. unten l. c. p. 396 f.
4) S. unten l. c. p. 34.
5) S. unten l. c. p. 603 u. vgl. oben p. 248

Ueber die Organisation ihrer Gemeinden sind nur einige wenige Nachrichten auf uns gekommen. An ihrer Spitze stand ein Oberhaupt, das bei Barhebraeus[1] ܪܫܐ ܕܚܪܢܝܐ, *Rischô-di-Choronojé*, Oberhaupt der Harrânier, bei den im Fihrist citirten arabischen Schriftstellern dagegen schlechthin رئيس, *Reïs*[2], heisst. Nach Mas'ûdî hiess der Oberpriester der Ssabier راس كمر, *Râs-Kumr*[3], welcher Name ohne Zweifel aus dem syrischen ܪܫ ܟܘܡܪܐ, *Rîsch-Kûmré*, Oberpriester, gebildet worden ist. Dieser Oberpriester des Mas'ûdî ist offenbar mit dem Oberhaupte des Barhebraeus und des Fihrist identisch; denn dieses war nicht blos ein politisches Oberhaupt, wie der Rêsch-Golûtâ der Juden, sondern ein geistliches, wie der Patriarch und der Primas bei den orientalischen Christen. Dies kann man aus den Functionen dieses ssabischen Oberhauptes ersehen, welche geistlicher Art waren. Oben wurde berichtet, dass der falsche Tiberius das Oberhaupt der Ssabier ersuchte, ihm aus der Leber der Opferthiere über sein künftiges Schicksal zu diviniren[4]. Dieser Oberpriester muss auch mit der heidnischen Theologie oder Dogmatik — wenn man sich hier dieser Ausdrücke bedienen darf — vertraut gewesen sein und hatte über die Reinheit der Religion und über die Fernhaltung aller Ketzerei von derselben zu wachen. Er hatte auch die Macht, jeden Ketzer aus der ssabischen Gemeinschaft auszustossen und ihm den Eintritt in die Tempel zu verwehren, d. h. ihn zu excommuniciren, wie wir dies aus dem oben mitgetheilten Streit des Ssabiers Thâbit ben Qorrah mit seinen Glaubensgenossen ersehen können. Die Gemeindemitglieder gehorchten ihm auch[5]. Bei den Mysterien scheint er die Stelle des Hierophanten in den Mysterien des Occidents eingenommen zu haben und dabei überhaupt eine in vielfacher Hinsicht höchst

---

1) Chron. Syriac. p. 125 (126); vgl. oben p. 463 u. ib. Anmk. 1.

2) S. unten l. c. p. 28, §. 4. p. 30. p. 35, §. 9. u. p. 43; vgl. ib. p. 532, §. 4.

3) S. unten l. c. p. 376, §. 9.

4) S. oben p. 462 f.

5) Im Fihrist heisst es von zwei stellvertretenden Oberpriestern der Ssabier, dass dieselben ihnen gleich den Oberpriestern gehorchten; s. unten l. c. p. 44.

wichtige Rolle gespielt zu haben, was voraussetzen lässt, dass er in geistiger Hinsicht ziemlich hoch stand; doch darüber lässt sich nichts Bestimmtes sagen, weil die Stelle, wo davon die Rede ist, in unsern Handschriften leider corrumpirt und dunkel ist[1]. Dieser Oberpriester kümmerte sich aber nicht blos um das sogenannte geistige Wohl seiner Gemeinde, sondern er sorgte auch für das Wohlergehen der Mitglieder derselben überhaupt. In einem Schreiben des oben erwähnten Ssabiers Abû-Ishaq an seinen Sohn, den Ssabier Abû-'Alî[2] empfiehlt jener demselben einen in Bagdâd eingewanderten Ssabier, Namens Abû-Nassr Gâbir, und ersucht ihn, sich desselben anzunehmen und gegen ihn so zu handeln, wie es das Oberhaupt der Gemeinde thun würde, welches «der Hirt und der Vorsteher derselben ist». Es lag also diesem Oberpriester ob, sich der Bedrängten und Leidenden seiner Gemeinde anzunehmen und ihnen behülflich zu sein. Ihm lag auch ob, die Beiträge zur Gemeindekasse einzusammeln und wahrscheinlich dieselben auch zu verwalten[3]. Er scheint sein Amt lebenslänglich verwaltet zu haben und dasselbe war, wie sich vermuthen lässt, auch zuweilen erblich. Viele von den Oberpriestern nämlich, welche in dem von en-Nedîm mitgetheilten Verzeichniss derselben erwähnt sind, verwalteten ihr Amt 20 Jahre und noch länger, ja Einer von ihnen sogar 42 Jahre und in diesem Verzeichnisse bemerkt man auch, dass eine Familie, — Vater, Sohn, Enkel und Urenkel nach einander — das Oberpriesteramt 60 Jahre lang — von 751-811 — verwalteten[4]. Man sieht auch daraus, dass das Cölibat mit dem Oberpriesteramte nicht verbunden war, was übrigens auch in Griechenland nicht immer der Fall war[5]. Die persönlichen Einkünfte des Oberpriesters bestanden, wie es scheint, in einem jährlichen Beitrage von zwei

1) S. unten l. c. p. 30 u. vgl. ib. p. 317, die Anmkn. 405. u. 406. u. ib. p. 338 u. 364.

2) In den رسائل, Ms. in Leiden, Nr. 262 (766), fol. 76, *b.* f.; vgl. unten Bd. II. p. 628, §. 13.

3) S. unten l. c. p. 30 u. 35, §. 9; vgl. dieses Capitel weiter unten.

4) S. unten l. c. p. 43 f.

5) S. Hermann l. c. §. 34, p. 162 u. ib. p. 164, Anmk. 9.

Dirhem — etwa 30 Kopeken = 35 Kreuzer = 10 Silbergroschen — von jedem männlichen Mitgliede der Gemeinde, die er selbst an einem grossen alterthümlichen Feste, welches jährlich den 27. des Monats Tammûz (den 27. Juli) gefeiert wurde, einsammelte; wenigstens bekam er einen Theil dieser Beiträge [1].

Wie die Ssabier ihre Priester nannten, ist nicht angegeben, wahrscheinlich bedienten sie sich überhaupt der syrischen Benennung für «Priester»: ܟܡܪܐ, *Kûmrê*, woraus offenbar die arabische Benennung für ssabische Priester كمر, *Kumr* [2], entstanden ist; denn in der arabischen Sprache ist dieser Ausdruck für Priester nicht gebräuchlich. In dem Berichte über die Mysterien der Ssabier aber wird der Priester derselben *Kâhin* genannt und auch Mas'ûdî spricht von der *Kahanah*, Priesterschaft, der Ssabier [3]. Es ist unwahrscheinlich, dass die Benennungen Kumr und Kâhin mit Absicht gewechselt werden; denn selbst an der Stelle, wo von dem divinirenden Priester die Rede ist und wo man eher den Ausdruck Kâhin erwartet [4], wird die Benennung Kumr gebraucht [5]. Abû-Sa'îd gebraucht übrigens in seinem Festkalender immer den Ausdruck Kumr und in dem von einem Andern herrührenden Bericht über die Mysterien wird der Priester immer Kâhin genannt. Die Mohammedaner nennen auch die ssabischen Priester *Sadanah*, Tempeldiener [6], wie sie auch sonst die heidnischen Priester überhaupt, auch die der Perser, nennen.

Ueber die Zahl und die Ordnung der Priester sind einige dunkle Nachrichten auf uns gekommen. An der Spitze der Priesterschaft stand selbstverständlich der erwähnte Oberpriester. Zunächst nach diesem *Pontifex maximus* scheinen drei andere

1) S. unten Bd. II. p. 28, §. 4. u. vgl. dieses Cap. weiter unten.

2) S. unten l. c. p. 26 u. 29, §. 5.; vgl. ib. p. 197 f. Anmk. 207.

3) S. unten l. c. p. 46, §. 2. p. 48 f. §. 4 ff. u. p. 376, §. 9.

4) Die ursprüngliche Bedeutung von كاهن, *Kâhin*, ist Wahrsager; s. Gesen. hebr. u. chald. Handwörterb. Leipz. 1834, I. p. XXIX f. u. p. 849 f.

5) S. unten l. c. p. 26.

6) S. Issthachris كتاب الاقاليم, ed. Möller, p. 42 u. Abûlfed. Geogr. ed. Reinaud et Slane p. ٣٧٧; vgl. unten l. c. p. 546, §. 2. u. p. 553, §. 11.

Oberpriester gestanden zu haben. In dem Festkalender des Abû-Sa'îd heisst es nämlich, dass die Ssabier den 8. des Monats Ab (August) ein Kind opferten, dessen Fleisch sie mit feinem Mehl, Safran und dergleichen Ingredienzien zusammenkneteten, dass sie die daraus gemachten kleinen Brödchen, welche kein Weib, kein Sclave, kein Sohn einer Sclavin und kein Wahnsinniger geniessen durfte, an die Theilnehmer der Mysterien vertheilten. Zu dem Schlachten und zu der Zurichtung dieses Opfers, heisst es ferner, wurden nur «*die* drei Priester», الثلثة كمرى, zugelassen[1]. Es ist also hier von drei bestimmten Priestern die Rede, die offenbar drei höhere Priester waren, da dieselben zur Vollziehung eines so hochwichtigen Opfers bestimmt waren. Mein verehrter Lehrer, Herr Prof. Movers, theilte mir in einem Schreiben vom 29. Mai 1852 die sehr wahrscheinliche Vermuthung mit, dass «diese drei Priester mit der Trias der Stammgötter und den Stammculten der Aramäer im Zusammenhang stehen und dass sie zugleich die Oberpriester für drei Priesterordnungen gewesen zu sein scheinen». Letzteres ist aber schwerlich anzunehmen; denn nach Mas'ûdî haben die harrânischen Ssabier — und hier meint er wirklich die Ssabier in Harrân, wie es aus seiner näheren Angabe hervorgeht — die Priesterschaft in ihren Tempeln nach der Ordnung der neun Sphären eingetheilt[2], so dass sie also neun Priesterordnungen gehabt zu haben scheinen, von denen vielleicht eine jede das Priestercollegium einer besonderen Gottheit bildete. Die Zahl neun scheint übrigens auch bei den Harrâniern eine höhere Bedeutung gehabt zu haben, als die Zahl sieben. So opferten sie am 8. Nîsân (April) neun männliche Lämmer den «sieben Gottheiten», dem Herrn der Blinden (Mars) und den Dämonen-Göttern, oder: der Göttin der Dämonen. Eben so opferten sie den 20. und den 29. desselben Monats gleichfalls neun männliche Lämmer den sieben Gottheiten, dem Gotte der Genien (Schemâl) und dem Herrn der Stunden. Dessgleichen opferten sie den 27. Tammûz (Juli) neun männliche Lämmer dem Hâmân, dem

1) S. unten l. c. p. 28 f. §. 5.

2) S. unten l. c. p. 373 f. §. 9. u. vgl. ib. Anmk. 50. zu Text Nr. II.

obersten Gotte, dem Vater der Götter. Die Kanzel, auf der der Priester den 30. des ersten Kânûn (Dec.) ein Gebet für die ganze Gemeinde hielt, hatte neun Stufen. Die Zahl sieben kommt, ausser bei den erwähnten sieben Gottheiten, nur zweimal vor. Den 27. Chazîrân (Juni) legten sie nämlich sieben Portionen auf einen Tisch für die sieben Gottheiten und den Schemâl; eben so legten sie am 30. Adsâr (März) am Feste der Theogamien sieben Datteln unter das Kopfkissen «im Namen der sieben Götter». Die Zahl acht kommt gleichfalls zweimal vor. Den 3. Ilûl (September) opferten sie nämlich acht männliche Lämmer den sieben Gottheiten und dem Gotte Schemâl, d. h. dem höchsten Gotte der Ssabier; eben so opferten sie am Begrüssungsfeste der Sonne, des Saturn und der Venus acht junge Hühner und acht männliche Lämmer[1]. Man sieht also, dass die Zahl neun bei den Ssabiern eine hohe symbolische Bedeutung hatte und es ist wohl möglich, dass jene neun Priestercollegien einer Götter-Enneade entsprachen, welche die ältesten Gottheiten des Landes umfasste und vielleicht aus dem Schemâl, den sieben Göttern und dem Rabb-el-Bacht, dem «Herrn des Glückes», bestand[2]. — Wie es sich aber mit der Priesterschaft der andern harrânischen Gottheiten, deren Zahl die von neun weit überstieg[3], verhielt, geben unsere Quellen nicht an. — Die Geographen Isstachrî und Ibn 'Haukal sprechen von 17 Tempeldienern, Sadanah, welche die Ssabier in Harrân hatten[4]; ob aber damit die Zahl der ssabischen Priester daselbst überhaupt angegeben ist, oder ob damit blos die Zahl der Priester des Mondtempels allein, von dem jene Geographen gleich darauf handeln, gemeint ist, muss dahin gestellt bleiben. Es ist aber auch möglich, dass diese Sadanah keine eigentlichen Priester, sondern eine Art *Νεωκόροι* oder Küster waren, unter deren Auf-

1) S. unten l. c. p. 23 ff. §. 1. p. 26. 27 f. §. 4. p. 29 f. §. 6. u. p. 36, §. 12.

2) S. unten l. c. p. 30. 32, §. 8. u. vgl. ib. p. 226 f. Anmk. 247. u. oben p. 317.

3) S. unten l. c. p. 22–41.

4) S. unten l. c. p. 546, §. 2. u. p. 553, §. 11.

sicht der Tempel mit seinem Zubehör stand, wie es deren in Griechenland gab[1].

Zu den Pflichten des Priesters gehörte wohl zunächst das Schlachten und die Zubereitung der Opferthiere; dies ist zwar in unsern Quellen, ausser in dem oben angeführten Falle, nicht ausdrücklich gesagt, aber es versteht sich von selbst, dass dies Sache des Priesters war, da dies immer in den Ländern der Fall war, wo die Priesterschaft eine grosse Rolle spielte und wo das Opferceremonial nicht einfach war[2]. Dies ist besonders für Harrân anzunehmen, da daselbst aus allen Opfern divinirt wurde[3], was sicher nicht Sache des Laien war. Der Priester divinirte aus den Bewegungen des Opferthieres bei dessen Begiessung mit Wein, aus dessen Zuckungen nach dem Schlachten und aus dessen Leber, zugleich aber hatten die ssabischen Priester eine Art Divination mit Pfeilen, welche von der der Araber verschieden war und mit der im Buche Ezechiel erwähnten identisch sein mochte, u. dgl. andere[4]. Auch bei den Mysterien spielten die Priester eine Hauptrolle, indem sie die mysteriösen Formeln, wie es scheint, im Chore «declamirend und cantilirend» hersagten. Ein Priester war es auch, welcher die verschiedenen Fragen und Anreden an die Mysten richtete[5]. Auch das Gebet für das Wohl und Gedeihen der ganzen Gemeinde, für die Wiederherstellung

1) S. Hermann l. c. §. 36, p. 172. u. ib. p. 174, die Anmkn. 7. u. 8.

2) In Griechenland war allerdings das Schlachten und die Zubereitung des Opferthieres nicht ausschliesslich Sache des Priesters. In der ältesten, wie auch in der späteren Zeit, meint Hermann, fehlt es in Griechenland nicht an Beispielen, «dass der Hausvater für seine Familie, der Beamte für seine Stadt, der Vorsteher jeder sonstigen Gemeinschaft für diese, ja jeder Einzelne für sich selbst Gebete und Opfer darbrachte, oder sonstige Gebräuche ohne Dazwischenkunft eines Priesters verrichtete, dessen Thätigkeit, weit entfernt zu jedem Gottesdienste nöthig zu sein, auch in ihrem spätern Umfange fortwährend auf eine bestimmte Anzahl von Opfern u. s. w. beschränkt blieb» (s. Hermann l. c. §. 33, p. 159 u. die Belege dafür ib. p. 160, Anmk. 8.); aber in Griechenland spielte das Priesterthum überhaupt niemals eine grosse Rolle und bildete auch nie einen Stand für sich; s. Hermann l. c. §. 34, p. 162 f.

3) S. unten Bd. II. p. 37 f. §. 14. u. vgl. ib. p. 258 f. Anmk. 323.

4) S. unten l. c. p. 26. 30. u. 37, §. 14. u. vgl. ib. p. 199 f. Anmk. 212. p. 227 f. Anmk. 251. p. 259 ff. 266 ff. Anmk. 326. p. 375, §. 8. u. p. 410, §. 14.

5) S. unten l. c. p. 46 ff. u. vgl. ib. p. 359.

ihrer frühern Macht u. s. w., sprach gleichfalls der Priester von einer hohen Kanzel herunter[1]. Wahrscheinlich las auch derselbe die verschiedenen Pericopen vor, welche beim Gottesdienste der verschiedenen Planeten vorgelesen wurden[2]. Ob aber die ziemlich zahlreichen Gebete der Ssabier[3] auch von den Laien verrichtet, oder ob sie nur von den Priestern vorgebetet wurden, muss unentschieden bleiben; wahrscheinlich war ersteres der Fall.

Ueber die Cultusgebräuche und über die religiösen Ceremonien der Ssabier theilt uns en-Nedîm nach verschiedenen Berichterstattern ausführliche und ins Einzelne gehende Angaben mit[4]. Einiges zur Erklärung dieser Berichte ist in unserm Commentar zu denselben gesagt worden, in welchem auch Analogien aus andern Culten des Orients und des Occidents angeführt sind, wesshalb hier dieser Punkt nicht weiter berührt wird. Allerdings wird Mancher behaupten, dass sich noch Vieles über die Bedeutung und die Symbolik der ssabischen Gebräuche und Ingredienzen des Cultus sagen liesse; allein wir wollen lieber diese Arbeit jenen phantasiereichen Männern überlassen, welche, ohne Rücksicht auf den natürlichen und nothwendigen Entwicklungsgang des menschlichen Geistes, in den naivsten Handlungen des Alterthums die erhabensten Ideen und die tiefsinnigsten Speculationen zu finden glauben. Wir aber — wir gestehen dies ohne Bedenken — vermögen durchaus nicht solche Schlüsse zu ziehen; ja es dürfte sogar Niemand im Stande sein, den symbolischen Sinn der verschiedenartigsten und zuweilen so sonderlichen religiösen Gebräuche des Alterthums richtig zu erfassen. Die Anschauungen, die Art und Weise, wie die Menschen die ihren Augen sich darbietenden Gegenstände auffassen, sind ja ungemein verschieden; die Begriffe gut und schlecht, passend und unpassend, schön

1) S. unten l. c. p. 34.

2) S. unten l. c. p. III. Nr. 7. u. vgl. ib. p. V. Nr. 4.

3) Ueber die Gebete der Ssabier s. unten Bd. II. p. III, Nr. 6. u. 11. p. V, Nr. 4. p. 5 f. §. 3. p. 34. 52 445 f. §. 35. p. 461, §. 14. p. 497. 500. 517. 529 u. 611, §. 6. vgl. ib. p. 62 ff. die Anmkn. 35 ff.

4) Bei uns unten l. c. p. 1–51.

und hässlich sind in den verschiedenen Ländern verschieden und ändern sich fast in jeder Generation. Die antike Welt, besonders die des Orients, liegt uns unendlich fern; ihre auf uns gekommenen Ueberreste sind im Verhältnisse zu dem, was einst existirte, sehr kümmerlich, und unsere Anschauungen, Begriffe und Verhältnisse sind von denen des Alterthums durchaus verschieden. Wie sollen wir nun die Bedeutungen und den Sinn jener vielen symbolischen Gebräuche und Handlungen der antiken Religionen, welche mehr oder minder dem grausten Alterthum angehören, ergründen, besonders da dieses selbst den Heiden der ersten christlichen Jahrhunderte, welche doch dem Alterthum in jeder Beziehung viel näher standen als wir, nicht mehr möglich war? Man braucht blos die Faseleien eines Plutarch, Jamblichus und Consorten zu lesen, so bemerkt man, dass jene Symboliker mit einer fast ganz ähnlichen Phantasie und einem ähnlichen Erfindungstalent begabt waren, wie so mancher geistreiche Mann unseres Jahrhunderts. Es ist allerdings möglich, dass man die Bedeutung des Phallus, der immergrünen Fichte und einiger andern Gegenstände des heidnischen Cultus richtig erfasst hat; aber Alles nach einem Schema erklären zu wollen und dann auf diese Phantastereien philosophische Systeme über die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes u. s. w. zu bauen, ist vermessen und ein Verbrechen an der wahren Wissenschaft, die kein Spielzeug der Phantasie sein darf. Dies möge uns zur Entschuldigung dienen, wesshalb wir die Symbolik des ssabischen Cultus fast ganz unerörtert lassen. Eher könnte man uns einen Vorwurf desswegen machen, weil wir es unterlassen, eine Analyse der harrânischen Götterlehre zu geben, um die ältern Elemente derselben von den jüngern und das Einheimische von dem Fremden zu sondern, wozu wir übrigens auch, obgleich unter Hinweisung auf die Schwierigkeiten einer solchen Untersuchung, von einem hochgeachteten Gelehrten lebhaft ermuntert wurden. Allerdings würde dies Mancher bei dem reichen vorliegenden Material versuchen; wir aber wagen desshalb nicht dies zu unternehmen, weil wir den Gegenstand noch nicht für reif genug halten, um

ihn so zu bearbeiten, wie es die gründliche historische Wissenschaft erfordert, d. h. mit andern Worten: wir glauben, dass es noch nicht an der Zeit sei, eine genetische Entwicklung der harrânischen Götterlehre zu versuchen. Es wäre allerdings leicht, eine Reihe harrânischer Götter neben einander zu stellen und über ihren Character und ihr Wesen ein wenig zu philosophiren; aber damit mögen sich Religionsphilosophen von Fach befassen; der ächten historischen Wissenschaft ist damit wenig gedient. Es handelt sich hier darum, die ursprünglichsten Formen der harrânischen Götterlehre festzustellen, die allmähliche Entwicklung derselben anzugeben und die fremden Einflüsse genau zu erforschen. Der Cultus der Harrânier steht aber nicht isolirt da und hängt zunächst mit den Culten der Semiten überhaupt innig zusammen. So lange aber eine Darstellung der genetischen Entwicklung dieser Culte und Götterlehren nicht existirt, wie soll man etwas der Art auf einem Specialgebiet, nämlich in Betreff der Harrânier, leisten? Harrân gränzte auch an iranische Länder und kam sehr frühzeitig mit iranischen Stämmen in Berührung, von denen auch der Cultus der Harrânier offenbar im grauen Alterthume influirt wurde. So lange wir aber die Religionsformen jener iranischen Stämme nicht kennen, lässt sich auch nichts Bestimmtes über derartige Elemente im harrânischen Cultus sagen; ja dieselben können nicht einmal erkannt werden. Indessen sei es uns gestattet, hier versuchsweise die Perioden zu begränzen, in welche die Geschichte des harrânischen Cultus und der harrânischen Götterlehre einzutheilen sein dürfte.

Erste Periode, die Urzeit, d. h. die Zeit von den ersten Ansiedlungen menschlicher Wesen im nördlichen Mesopotamien bis zur Einwanderung der Tera'hiden oder der hebräischen Stämme um das 22. Jahrh. v. Chr.

Zweite Periode, die Zeit der Amalgamirung der eingewanderten Hebräerstämme mit den Ureinwohnern, etwa vom 22. bis 18. Jahrh. v. Chr.

Dritte Periode, die ältere Zeit, in der sich ein iranischer oder arischer Einfluss von Südosten, Osten und

Norden, vielleicht auch von Nordwesten her geltend machte, etwa vom 18. bis gegen die Mitte des 13. Jahrh. v. Chr.

Vierte Periode, die assyrische Zeit, etwa von der Mitte des 10. bis gegen Ende des 7. Jahrh.

Fünfte Periode, die chaldäisch-babylonische Zeit, etwa vom Anfange bis zur Mitte des 6. Jahrh. v. Chr.

Sechste Periode, die persische Zeit seit Cyrus, etwa von der Mitte des 6. bis gegen das Ende des 4. Jahrh. v. Chr.

Siebente Periode, die griechisch-macedonisch-thracische Zeit seit Alexander dem Grossen.

Es versteht sich von selbst, dass die hier angegebene Begränzung dieser Perioden nur als approximativ anzusehen ist, da es sich durchaus nicht genau angeben lässt, wann der Einfluss dieses oder jenes fremden Volkes auf die Bewohner des nördlichen Mesopotamiens begann und wann er aufhörte. Dennoch aber lässt sich, wenn man diese sieben politischen Perioden festhält, manche Gottheit sogar mit Leichtigkeit in eine bestimmte Periode einreihen. So z. B. hat man höchst triftige Gründe zu vermuthen, dass der Schemâl, der Herr der Genien, der höchste Gott, der Gott der Mysterien, mit seinen guten und bösen Geistern der ersten Periode angehört und dass er der alleinige Gott der Urzeit war. Dagegen gehört der Rabb-el-Bacht, der Herr des Glückes, wahrscheinlich der zweiten Periode an, und so lässt sich noch bei mancher andern Gottheit mit einiger Wahrscheinlichkeit die Zeit ihrer Einführung in Harrân und dessen Umgegend bestimmen.

Die Gemeinde der Ssabier als solche hatte, wie schon oben nachgewiesen wurde, seit der Zeit des Chalifen er-Raschîd eine Schatzkammer, بيت المال, in welcher die Gemeindekasse aufbewahrt wurde. Dieselbe wurde aus jährlichen Beiträgen von vier Dirhem für jeden Kopf, welche der Oberpriester am Reinigungsfeste des 3. Ilûl (Sept.) und an dem erwähnten Feste der Theogamien, jedesmal — zu zwei Dirhem —, einsammelte, gebildet. Hinsichtlich dieser Collecten heisst es ausdrücklich, dass ein jedes Mitglied dazu einen Beitrag lieferte und dass sie für die Schatz-

kammer veranstaltet wurden. Dagegen heisst es hinsichtlich der dritten am 27. Tammûz (Juni) vom Oberpriester veranstalteten Collecte nur, dass derselbe von einem jeden Manne zwei Dirhem erhob, ohne Angabe des Zweckes, zu welchem diese Sammlung stattfand[1]; wir vermuthen daher, dass dieselbe nicht für die Schatzkammer, sondern wenigstens zum Theil zu Gunsten des Oberpriesters veranstaltet wurde. — Diese Gemeindekasse war nicht etwa zu der Unterhaltung des Tempels und der Priester oder zu der Herbeischaffung der zahlreichen Opferthiere bestimmt, sondern sie war, wie ausdrücklich gesagt wird, «für Unglücksfälle» bestimmt, d. h. mit andern Worten: mit diesem Gelde pflegten die Ssabier die mohammedanischen Behörden zu bestechen; um so Verfolgungen vorzubeugen und dieselben abzuwenden. Mit welchen Summen aber die zuerst genannten Ausgaben bestritten wurden, ist nicht berichtet. Vielleicht aber bekam der Oberpriester nur einen Theil von der am 27. Tammûz von ihm selbst veranstalteten Collecte und der Rest davon mag nebst den Privatspenden hingereicht haben, die angegebenen Ausgaben zu bestreiten; denn der Ertrag einer solchen Collecte war jedenfalls nicht gering und an Wohlthätigkeitssinn und Gemeinsinn scheint es den Ssabiern auch nicht gefehlt zu haben. Zwar ist nirgends, so viel wir wissen, die Zahl der Mitglieder der ssabischen Gemeinden angegeben, auch sind die Privatverhältnisse der Ssabier im nördlichen Mesopotamien fast gänzlich unbekannt; wenn man aber bedenkt, wie sehr bedeutend die Zahl der Opfer war, die während der zahlreichen Feste dargebracht wurden, ferner, wenn man erwägt, wie gross der Eifer der Ssabier für die Aufrechthaltung der Religion ihrer Väter war und wie wohlhabend und in welchem Ueberflusse die Ssabier in Bagdâd lebten, so kann man keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, dass einerseits die Zahl der Ssabier durchaus nicht gering war und dass andererseits die freiwilligen Beiträge zur Bestreitung der angegebenen Ausgaben ebenfalls bedeutend waren.

1) S. unten l. c. p. 28, §. 4. p. 30 u. 34.

Während der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts p. Chr. erlitt die Gemeinde in Harrân durch den erwähnten religiösen Streit mit Thâbit ben Qorrah einen harten Schlag; denn in Folge dieses Streites wurde in Bagdâd ein neues Primat gegründet, welches von dem in Harrân offenbar unabhängig war, und eine grosse Anzahl Ssabier, ja man möchte fast sagen, die Elite derselben, wanderte nach Bagdâd aus[1]. Wir haben oben wahrscheinlich zu machen gesucht, dass durch die Gründung der neuen Gemeinde in Bagdâd eine religiöse Spaltung unter den Ssabiern entstand, und es scheint, dass die ssabische Gemeinde in Harrân seit dieser Zeit nach und nach in Verfall gerieth, während die in Bagdâd in hoher Blüthe stand; denn seit der Mitte des 10. Jahrhunderts scheint das Primat in Harrân gänzlich erloschen zu sein und seit dieser Zeit stand ein Mann an der Spitze der Ssabier, «dem dieselben zwar gleich dem Oberhaupte gehorchten», der aber nur das Amt desselben verwaltete, ohne wirklich anerkanntes Oberhaupt zu sein und ohne die Würde desselben zu bekleiden[2].

Von dem Eifer der Ssabier für die Aufrechthaltung ihrer Religion und von ihrer Anhänglichkeit an dieselbe ist bereits beiläufig die Rede gewesen. Dies brauchte auch eigentlich gar nicht bewiesen zu werden; denn ihre Existenz als Heiden unter den fanatischen Mohammedanern, wo sie beständig den heftigsten Verfolgungen ausgesetzt waren und das Damoclesschwert über ihren Häuptern schweben sahen, ist an und für sich ein Beweis für ihre Anhänglichkeit an die Religion ihrer Väter. Es möge aber diese Voraussetzung durch einige Beispiele erläutert werden.

Zur Zeit der el-Mâmûnischen Verfolgung, wo den Harrâniern Tod und Verderben drohte, wenn sie sich nicht zu einer der tolerirten Religionen bekennen wollten, trotzten Viele unter ihnen der drohenden Gefahr und wollten nicht einmal dem Scheine nach der Religion ihrer Väter untreu werden; diejenigen aber unter ihnen, welche weniger Muth hatten und dem Drange der

1) Vgl. unten Cap. XIII.

2) S. unten l. c. p. 44 f

Verhältnisse nachgaben, gingen theils zum Christenthum über, theils nahmen sie den Islâm an. War es ihnen aber mit diesem Uebertritte Ernst? Durchaus nicht; denn diejenigen, welche Christen wurden, fielen, sobald die Gefahr vorüber war, vom Christenthume ab, und diejenigen, welche den Islâm angenommen hatten, konnten zwar nicht von demselben abfallen «aus Furcht hingerichtet zu werden», wie der Berichterstatter ausdrücklich bemerkt, aber in ihrem Herzen blieben sie Heiden und übten wohl auch im Geheimen ihren heidnischen Cultus aus; denn sie verheiratheten sich nur mit heidnischen Mädchen und erzogen sogar ihre Töchter in der heidnischen Religion[1]. Man kann also daraus schliessen, dass jene gewaltsam bekehrten Harrânier eben keine eifrigen Mohammedaner waren. Dasselbe war mit andern zum Mohammedanismus übergegangenen Ssabiern der Fall. Der gelehrte Ssabier Sinân ben Th'âbit wurde vom Chalîfen el-Qâhir auf alle mögliche Weise bedrängt, den Islâm anzunehmen, er weigerte sich lange und hartnäckig, gab endlich in Folge der Drohungen des Chalîfen seine glänzende Stellung in Bagdâd auf und entfloh. Zuletzt aber wurde er dennoch genöthigt, in seinen alten Tagen Mohammedaner zu werden, seine Kinder aber blieben Heiden[2]. Eben so drang man in den berühmten Ssabier Abû-Is'haq Ibrâhîm, den Islâm anzunehmen und bot ihm sogar das Wezîrat für den Fall des Uebertrittes an, aber er schlug dieses glänzende Anerbieten aus und blieb Heide; und als 'Adhod-ed-Daulah ihm den Vorschlag machte, mit ihm nach Persien zu reisen, schlug er dies nur aus dem Grunde aus, weil er befürchtete, dass die Angelegenheiten der ssabischen Gemeinde, deren Stütze er war, durch seine Abwesenheit leiden würden[3]. Aehnliche Züge von Hingebung und Aufopferungsfähig-

1) S. unten l. c. p. 16 ff.

2) S. unten Cap. XIII. Nr. III.

3) Târich el-'Hukamâ, Ms. der k. k. Bibl. in Wien, Nr. 105, fol. 44, *a*. heisst es von ihm, er hätte nach Persien reisen sollen: ثم نظر فى عاقبة الامر وان احوال اهله والصابية تفسد بغيبه فتاخر عنه; vgl. unten l. c. Nr. XVIII.

keit für die Religion ihrer Ahnen hat man bei den Ssabiern oft Gelegenheit zu bemerken.

Ueberhaupt geht aus den zahlreichen uns vorliegenden Quellen über die Ssabier, besonders aber aus den Biographien derselben, die wir aus dem Fihrist, Târîch el-'Hukamâ, Ibn Abî-Oseibi'ah und dergleichen andern Quellen schöpften, hervor, dass die Ssabier von lebhaften und tiefen religiösen Gefühlen durchdrungen waren, dass unter ihnen Frömmigkeit und Sittlichkeit, so wie auch Gemeinsinn und Wohlthätigkeitssinn in einem Grade herrschten, wie man ihn bei Heiden kaum zu erwarten berechtigt ist. Es ist unsere Pflicht, sagen die Ssabier, unsere Seelen vom Schmutze der physischen Begierden zu reinigen und unsere Natur vom Begehren und dem Zorne zu befreien und sie auszubilden, damit wir zu einer Verwandtschaft mit den geistigen Wesen, d. h. den Göttern, gelangen, um dann unsere Bedürfnisse von denselben erbitten zu können. Diese Reinigung und Ausbildung wird aber nur durch unser Verdienst, durch Selbstbezähmung und durch Emancipirung unserer Seelen von den niederen Begierden vermittelst Anrufung der Unterstützung von Seiten der geistigen Wesen, erlangt. Diese Anrufung der Unterstützung aber besteht in Unterwürfigkeit, in demüthigen Gebeten, in reichlichem Almosengeben, in Darbringungen von Opfern u. s. w.[1] Die Ruhe, Freude und das Wohlbehagen, sagen sie ferner, die uns zu Theil werden, sind Belohnungen für die in einem frühern Leben begangenen guten, und die Sorgen, der Kummer und die Bedrängnisse, welche über uns ergehen, sind Bestrafungen für die in einem frühern Leben begangenen bösen Handlungen[2]. Von der Gottheit, behaupten sie endlich, könne nur Gutes kommen; «was es nun an Glück, Gutem und Reinem gebe, folgern sie, das sei von der Schöpfung beabsichtigt und also auch auf den höchsten Schöpfer zu beziehen; was es aber an Unglück, Bösem und Unreinem gebe, das trete durch Naturnothwendigkeit ein, so dass es nicht auf jenen bezogen werden könne, sondern es seien

1) S. unten Bd. II. p. 421.

2) S. unten l. c. p. 444, §. 32.

theils Zufälligkeiten und mit Nothwendigkeit eintretende Ereignisse, theils auf dem Grunde des Bösen (in der Materie) und auf den schlechten Verbindungen (der Planeten und Elementarstoffe) beruhend»[1]. Allerdings ist dies ein schlechter Ausweg das Böse in der Schöpfung zu erklären, aber die schon von Plato ausgesprochene Idee, dass von der Gottheit nur das Gute kommen könne, ist gross und erhaben und zeigt auf den hohen Grad der Sittlichkeit derjenigen hin, die diese Lehre ausgesprochen und sich zu ihr bekannt haben. Ein tiefes religiöses Gefühl und ein Vertrauen auf die Gottheit spricht sich auch in den Briefen des erwähnten Ssabiers Abû-Is'hâq Ibrâhîm aus. So beginnt ein Schreiben von ihm an seinen Bruder Abû-'l-Fadhl 'Gabir[2] mit den Worten: «Am Tage des Fastenbruchs (Schluss der Fasttage) wollen wir für uns zu Gott beten um einen Theil von dem Guten, dem Segen, dem Lohne und der Belohnung, die er herabgesandt hat». Ein anderes Schreiben von ihm an seinen Sohn, den Ssabier Abû-'Alî[3], beginnt mit der Nachricht von seinem Wohlbefinden und mit einem innigen Wunsch für das Wohlergehen der Gesammtheit, d. h. der Ssabier überhaupt, dann aber sagt er: «Und wir — d. h. wir Ssabier — sind standhaft, bis Gott zur Zeit und Stunde mit seinem Befehle kommen und uns zu seinen schönsten Wohlthaten und zu seiner Barmherzigkeit hinleiten wird; denn Gott ist der Gepriesene, der Herr der Welten und ich werde seinen Weideplatz nicht verlassen», d. h. wohl: ich werde nie von seinen Wegen abweichen. In einem Schreiben an den Ssabier Abû-'l-Chatthâb el-Mofaddhal[4] schildert er die Wittwe seines Bruders, — also eine Ssabierin, — als

1) S. unten l. c. p. 445, §. 33. — Diese Stellen sind aus Schahrastânis Darstellung entnommen; zwar hat derselbe, wie wir sehen werden, unter den Ssabiern Heiden überhaupt verstanden und daher in seinen Mittheilungen über den Ssabismus an das Heidenthum überhaupt gedacht; aber dieselben sind offenbar aus solchen Schriften entnommen, welche von harrânischen Ssabiern verfasst wurden, worüber ein Näheres unten Buch II. Cap. I.

2) رسائل, Ms. in Leiden, Nr. 262. (766.) fol. 10, *b.*; vgl. unten l. c. p. 625, §. 10.

3) Ms. l. c. fol. 75, *b.*, vgl. unten l. c. p. 627, §. 12.

4) Ms. l. c. fol. 31, *b.*; vgl. unten l. c. p. 626, §. 11.

eine fromme Frau, die sich ausschliesslich mit Gott, Fasten, Gebet und den Gräbern ihrer Verwandten beschäftige. Von demselben Abû-Is'hâq Ibrâhîm sagen seine Zeitgenossen, dass er Einer von den «besonders Frommen» (oder «Gottergebenen»)[1] unter seinen Glaubensgenossen gewesen sei. Es gab also viele Ssabier, welche sich durch ihre Frömmigkeit und Religiosität, möge diese auch vom Standpuncte des Christenthums nicht für musterhaft ausgegeben werden, besonders auszeichneten. Diese besonders frommen Ssabier bestanden aber nicht etwa aus einem Häuflein von Schwärmern oder religiösen Träumern. Durchaus nicht. Der erwähnte Abû-Is'hâq Ibrâhîm war Dichter, Dichter im vollsten Sinn des Wortes, ein Mann mit warmem Herzen für Familie und Verwandte, ein Sänger, der das Leben liebte, der den Wein, die Liebe, die Jagd, die Rosen und die Blumen besang, der aber nichts weniger als ein religiöser Schwärmer war; dennoch geben ihm seine mohammedanischen Zeitgenossen, — die es nicht genug bedauern konnten, dass ein so hervorragendes Talent der Hölle verfallen wäre[2], — das Zeugniss, dass er besonders fromm war und dass er sich von allen Begierden frei hielt, was von einem reichen und hochgestellten Manne des zehnten Jahrhunderts in Bagdâd, wo die Enthaltsamkeit nicht gerade zu Hause war, sehr viel sagen will. Er beobachtete auch ferner die Ceremonialgesetze der Ssabier, wie z. B. das Fasten und die Speisegesetze und als er einst beim Wezîr Mohallabî zu Tische geladen und von ihm aufgefordert wurde, die bei den Ssabiern verbotenen Speisen zu geniessen, erwiederte er, dass er durch den Genuss derselben nicht ungehorsam gegen Gott sein wolle[3]. Ueberhaupt ersieht man aus dem ganzen Wesen

1) وكان من نسّاك اهل دينه sagt von ihm der bekannte Th'a'âlibî, nach Abû-Mansûr Sa'îd ben Ahmed el-Bardî, in seiner يتيمة, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. I. Bd. I. fol. ١٨١, vgl. unten Cap. XIII. Nr. XVIII.

2) فلم يهده الله تعالى للاسلام كما هداه لمحاسن الكلام, «Gott leitete ihn nicht zum Islâm, wie er ihn zu den schönen Redekünsten geleitet», sagt von ihm Th'a'âlibî l. c.

3) S. die Biographie dieses Ssabiers unt. Cap. XIII. Nr. XVIII. u. unt. Bd. II. p. 539.

und Character der gebildeten Ssabier, dass sie nicht etwa blos aus Trotz und Eigensinn Heiden blieben, sondern, dass sie ihrer innigsten Ueberzeugung nach ihren Glauben nicht ändern wollten. Sie waren von ihren religiösen Ideen eben so durchdrungen, wie die frühern Neuplatoniker, so dass man sie in der That als die letzten Heiden des Alterthums ansehen kann, die mit Bewusstsein und aus Ueberzeugung Heiden waren und blieben.

Auch im alltäglichen Leben, so scheint es, nahmen die Ssabier die besten Grundsätze zu ihrer Richtschnur. Sie lebten in Monogamie; wir haben zwar unten vermuthet, dass die Monogamie erst durch die christlichen Kaiser eingeführt wurde[1], allein die Ssabier hätten immer dem schlechten Beispiele der Mohammedaner folgen können, was ihnen Niemand verwehrt haben würde; sie waren aber offenbar von der sittlichen Nothwendigkeit der Monogamie und von der Verwerflichkeit der Polygamie überzeugt. Sie scheinen die Ehe überhaupt nicht von dem profanen Standpunkte der Mohammedaner aus betrachtet zu haben; denn leichtsinnige Ehescheidungen waren bei ihnen verpönt und Scheidungen wurden überhaupt nur in Folge eines richterlichen Ausspruchs bei einem klaren Beweise von einer augenscheinlichen Schandthat von Seiten der Frau zugelassen und der Mann durfte seine geschiedene Frau nicht wieder heirathen[2]; auch dieses sollte wohl leichtsinnigen Ehescheidungen vorbeugen. — Enthaltsamkeit und Almosengeben gehörte zu den Grundsätzen, die ihnen besonders eingeschärft wurden. Es wird von ihnen gesagt, dass sie ihren Frauen nur, um Kinder zu erzeugen, beiwohnen[3]; der Genuss berauschender Getränke war ihnen streng verboten[4]. Die Satzungen und gottesdienstlichen Gebräuche der Ssabier bestehen nämlich, nach 'Omar ben Chidr Issfahânî, im Fasten, Beten, Almosengeben und Opfern[5]. Abû-Isa el-Magribî erwähnt[6] ein hei-

1) S. unten Bd. II. p. 11. §. 8. vgl. ib. p. 120 ff. Anmk. 93.
2) S. unten l. c. p. 11, §. 8. p. 117 ff. u. 445 f. §. 35.
3) S. unten l. c. p. 11, §. 8. u. vgl. ib. p. 122, Anmk. 94.
4) S. unten l. c. p. 445, §. 35. p. 496, §. 2. u. p. 530.
5) Ms. in Leiden, Nr. 613 (1037), vgl. unten l. c. p. 517.
6) Bei Abû-'l-Fedâ, hist. anteisl. p. 148; vgl. unten l. c. p. 499 f. §. 6.

liges Buch der Ssabier, das dieselben dem biblischen Seth zuschrieben und welches von den Tugenden handelt, z. B. «von der Tugend, die Wahrheit zu sprechen, von der Tapferkeit, von der mit Eifer auszuübenden Gastfreundschaft und dergleichen anderen Tugenden, deren Ausübung befohlen wird; eben so handelt es von den Lastern, deren Verabscheuung gleichfalls befohlen wird». Offenbar war es irgend ein moralisches Werk eines Neuplatonikers; es bleibt aber immer characteristisch für die Ssabier, dass dieselben sich mit derartigen moralischen Schriften befassten. Es ist auch bemerkt worden, dass die Ssabier ihre Religion für die des Hermes ausgaben. Wenn daher die Mohammedaner von der Religion und den Gesetzen des Letztern sprachen, so dachten sie an die Religion der Ssabier, was übrigens manchmal ausdrücklich gesagt ist. Hören wir nun, was el-Qifthî von den religiösen Anordnungen des Hermes sagt, welche andere Berichterstatter ausdrücklich für religiöse Satzungen der Ssabier ausgaben, was übrigens auch el-Qifthî selbst zum Theil thut. Zu diesen religiösen Verordnungen rechnet er: Verehrung des Schöpfers, Befreiung der Seelen von den Strafen durch gute Handlungen in dieser Welt, die Enthaltsamkeit, die Ausübung der Gerechtigkeit, Beten, Fasten, Almosengeben «als Schutzmittel für die Schwachen», Speise- und Reinheitsgesetze und ganz besonders die Enthaltsamkeit vom Genusse aller berauschenden Getränke[1]. Allerdings könnte man sagen, dass sie nur den Mohammedanern gegenüber mit solchen angeblichen religiösen Vorschriften prahlten; denn zu diesen vorgeblichen Vorschriften des Hermes gehört auch das Bekenntniss der Einheit Gottes, und wir wissen ja auch sonst, dass die Ssabier sich immer bestrebten, die Mohammedaner durch alle möglichen Mittel zu täuschen; aber aus den oben angeführten Stellen des Schahrastânî, eben so aus den mitgetheilten Zügen von einzelnen Ssabiern, verglichen mit dem Leben der Neuplatoniker der frühern Zeit, geht hervor, dass die religiösen Vorschriften der Ssabier in der That viele edle und erhabene ethische Grundsätze enthielten. Der oft genannte

1) S. unten l. c. p. 529 f.

Abû-Is'hâq Ibrâhîm sagt auch von der erwähnten frommen Wittwe seines Bruders, die, wie es scheint, in durchaus bescheidenen Verhältnissen lebte, dass sie Alles, was sie entbehren konnte, an die Armen vertheilte[1]. Auch el-Qifthî führt von dem Ssabier Sinân ben Thâbit ben Qorrah sehr schöne Züge von seiner Humanität und seinem Wohlthätigkeitssinn an, die von einer edlen Seele zeugen. Als man ihn zum Examinator aller in Bagdâd und dessen Umgegend sich aufhaltenden Aerzte ernannte und zwar mit der Bestimmung, dass keiner derselben ohne seine Erlaubniss practiciren durfte, entledigte er sich dieses Auftrags auf eine humane und milde Weise. Weit entfernt seine Gewalt zu missbrauchen, wies er Bestechungsversuche lachend zurück und suchte die unwissenden Aerzte unschädlich zu machen, ohne sie um ihren Erwerb zu bringen. Nach dem Tode des Chalifen er-Râdhî, dessen Leibarzt er war, ersuchte ihn der damals allmächtige Emîr-el-Omarâ Ba'hkam, der factische Regent des Reiches, dass er in seine Dienste treten möchte, und als Sinân sich dazu verstand, legte ihm jener Fürst besonders ans Herz, nicht blos für die Pflege seines Körpers, sondern auch für die seines Gemüthes Sorge zu tragen. Er wäre, fügte der Fürst hinzu, jähzornig und heftig und dies könnte ihn leicht zu Thaten veranlassen, die, einmal geschehen, nicht mehr gut zu machen wären. Hierauf schilderte ihm Sinân die Nachtheile, welche durch den Zorn entstehen, verglich den Zustand des Zornigen mit dem eines Trunkenen und ertheilte dem Fürsten bei dieser Gelegenheit Lehren, wie man sich im Zorne mässigen und bezähmen müsse, — Lehren, die, eines alten Weisen würdig, einem edlen Herzen entsprungen sein müssen. Den Chalifen Moqtadir, dessen Arzt er war, veranlasste er ein neues Hospital zu gründen und er selbst trug zur Unterhaltung desselben die grosse Summe von 200 Dînâr monatlich bei. Als er Oberarzt von verschiedenen Hospitälern war, die meistens auf seine Veranlassung gegründet und von ihm selbst eingerichtet wurden, befasste er selbst sich nie mit den Finanzen derselben, so dass er niemals in Geldangelegen-

1) S. unten l. c. p. 626, §. 11.

heiten seine Hände befleckte. Sein Auge wachte aber beständig über den Kranken, und sobald er Missbräuche in der Verwaltung einreissen sah oder Mangel in den Hospitälern bemerkte, beschwerte er sich bei den Behörden und suchte den Uebelständen abzuhelfen. Während seines Aufenthaltes in Wâsith bei dem erwähnten Ba'hkam gründete er daselbst zur Zeit einer Hungersnoth ein Fremdenhaus, wo hungernde Arme eine Zuflucht fanden[1]. Die Angaben der Ssabier, dass es zu ihren Pflichten gehöre, Almosen zu geben, human gegen Leidende zu sein und die eignen Leidenschaften zu bezähmen, waren demnach keine Prahlereien.

Es wird vielleicht Manchem auffallen, dass man einen so hohen Grad von Sittlichkeit und so schöne ethische Grundsätze bei jenen hartnäckigen Heiden antrifft, und dass wir denselben ein solches Testimonium ausstellen; aber es ist die Pflicht des Historikers, die Thatsachen so darzustellen, wie sie wirklich waren und sich von keiner vorgefassten Meinung leiten zu lassen. Wir haben uns aber gar nicht darüber zu wundern, dass wir jene Tugenden bei den Ssabiern antreffen; denn sie treten uns auch vielfach bei andern Heiden entgegen. Es ist wahr, dass Religiosität in unserm Sinne, d. h. die Religiosität, welche aus der Tiefe des Herzens und des Gemüthes entquillt und den höheren und besseren Menschen in uns zum Vorschein kommen lässt, dem Alterthum unbekannt war. Der Römer z. B. beobachtete zwar mit der ängstlichsten Peinlichkeit die in alle Sphären des Lebens eingreifenden rituellen Vorschriften der Religion; aber er folgte dabei nicht dem Drange seines Herzens, sondern es war reiner Egoismus. Er liebte die Gottheit nicht, sondern er fürchtete sie[2]; und da dieselbe ihm alles Gute und alles Böse zukommen lassen konnte, so suchte er durch Ausübung jener rituellen Formen entweder die

1) Diese Notizen sind aus der Biographie dieses Ssabiers im Târich el-'Hukamâ des el-Qifthî (Ms. der k. k. Bibl. in Wien Nr. 105, fol. 111, *b.* — 114, *b.*) entnommen; vgl. v. Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber, Bd. IV. p. 379 ff. Wir haben uns streng an das Original gehalten.

1) Wir können nicht umhin hier eine auf das oben Gesagte sich beziehende Bemerkung von Creuzer (Münchener gelehrte Anzeigen, philos.-philol. Classe, 1854, XI. p. 93 f. Anmk. 11.) anzuführen. «Der Name Θεόφιλος, bemerkt er, der von Gott

Gunst der angeflehten Gottheit zu erlangen oder den Zorn derselben von sich und seinem Hause abzuwenden. Eben so war dem Alterthume die Idee der Humanität, wie sie der Mosaismus im beschränktern und das Christenthum im weitern Sinne lehrt, unbekannt; Wohlthätigkeitssinn war ein unbekannter Begriff. Zwar gab man zuweilen dem Pöbel ein Stück Brod, verlangte aber dafür auch, dass er für die Patricier sein Leben hingäbe, und wenn er *panem et circenses* schrie, suchte man ihn irgend wie den Mund zu stopfen, damit er nur nicht schreie, nicht aber damit der Hungernde gesättigt werde; Wohlthätigkeitssinn in Folge eines Herzensdranges waltete dabei nicht ob. Dieses Alles aber gestaltete sich etwa seit der Mitte des 3. Jahrhunderts ganz anders. Die natürliche Reaction gegen den Unglauben und die Sittenlosigkeit der nächstvergangenen Jahrhunderte, das Eindringen der fremden mysteriösen Culte aus Aegypten und Vorderasien in Rom, das Gefühl der unsichern Existenz, welches die Nerone und Caligule erzeugten, das ganze Wanken und Schwanken des Reiches und aller alten Verhältnisse und am Ende der indirecte Einfluss der Christen und des Christenthums — dies Alles brachte eine grosse Umwälzung hervor. Es treten uns daher seit der angegebenen Zeit Erscheinungen entgegen, von denen wir im Alterthume kaum eine Spur finden, und seit dem Anfange des vierten Jahrhunderts etwa, wo das Heidenthum und die Institutionen der alten Welt einer völligen Auflösung entgegen gingen, begegnen

Geliebte, kommt bei den classischen Autoren vor, dagegen Φιλόθεος, der Gott liebende, kennen nur christliche Schriftsteller». Dagegen ist nur zu bemerken, dass im Corp. Inscript. Nr. 1240. eine etwa aus dem 2. Jahrhundert p. Chr. stammende Inschrift aus Sparta mitgetheilt ist, in welcher unter vielen andern Namen von Magistratspersonen auch der Name Φιλόθεος vorkommt. War derselbe etwa ein heimlicher Christ? Es ist aber unwahrscheinlich, dass ein Christ zu jener Zeit ein öffentliches Amt verwaltet haben sollte, da ein solches fast immer mit der Ausübung verschiedener heidnischen Gebräuche verbunden war. Die Behauptung Creuzers aber, dass der Satz: «der Mensch könne Gott lieben», erst mit dem Christenthum in die Welt gekommen sei, ist unrichtig, denn der Mosaismus und das Alte Testament überhaupt kannten ihn schon, wenn auch nicht in so ausgedehntem Grade, wie das Christenthum; s. Exod. 20, 6. Deut. 5, 10. 6, 5. 7, 9. 10, 12. 11, 1. 13. 22. 13, 4. 36, 6. 16. 20. Jud. 5, 31. Jes. 56, 6. Psal. 31, 24. 69, 37. 97, 10. 145, 20. Dan. 9, 4 u. Nehem. 1, 5.

wir unter den Heiden innigen religiösen Ueberzeugungen, einem religiösen Eifer, einer Religiosität des Herzens, einer Religiosität, die an Ascese gränzte, wie sie den vergangenen Jahrhunderten kaum dem Namen nach bekannt war. Der religiöse Eifer und die Religiosität der Ssabier war aber nur die Fortsetzung dieser religiösen Richtung, die durch Druck und Verfolgung noch bedeutend gesteigert wurden.

Was aber den sittlichen Zustand der Ssabier anbetrifft, so fehlt es gleichfalls durchaus nicht an Analogien aus der frühern Zeit des Heidenthums und in andern heidnischen Religionen. Wem ist es unbekannt, welcher hohe Grad von Sittlichkeit in dem Privatleben der alten Römer zu der Zeit herrschte, als die alte Religion noch in ihrer vollen Kraft bestand, einer Sittlichkeit, welche sie zu Herrn der Welt machte? Bei allen Ausartungen des Brahmanismus sind dennoch in den Gesetzbüchern derselben gewisse Principien der Moral und Humanität ausgesprochen, die gross und erhaben sind, und ungeachtet der Fratzenhaftigkeit und des sinnlosen Mechanismus des Buddhismus, liegen dennoch demselben bewunderungswürdige Principien zu Grunde, welche ewige Wahrheiten enthalten.

Einige Seiten des Familienlebens der Ssabier wurden so eben beiläufig berührt. Es wurde bemerkt, dass sie in Monogamie lebten, wobei es sich aber nicht mit Bestimmtheit entscheiden lässt, ob diese Sitte von jeher unter den Heiden in Syrien und Mesopotamien herrschend war, oder ob sie erst durch die griechischen Colonisten, oder gar erst durch die christlichen Kaiser eingeführt wurde. Das Ehebündniss wurde unter Zuziehung von Zeugen und in Gegenwart des Vaters der Braut vollzogen. Die eheliche Verbindung mit Verwandten war verboten, was auch bei vielen andern Völkern und auch bei den vorhammedanischen Arabern verpönt war. Eben so suchten sie leichtsinnigen Ehescheidungen vorzubeugen. Die menstruirende Frau lebte ganz abgesondert und man vermied es mit ihr in irgend eine Berührung zu kommen[1].

1) S. unten l. c. p. 10 f. §. 8. u. p. 446, §. 35. vgl. ib. p. 115 ff.

Die Beerdigung ihrer Todten war bei ihnen keine einfache, von der Natur gebotene Handlung, sondern sie war mit verschiedenen abergläubischen religiösen Ceremonien verbunden. Dieselben müssen so mannigfach gewesen sein, dass der Ssabier Thâbit ben Qorrah selbst ein Werk schrieb, welches ausschliesslich von den Ceremonien bei der Bestattung der Todten handelt[1]. Es scheint, dass sie, wenigstens in früherer Zeit, Siegelring-Gemmen, auf welchen telesmatische Bilder von Thieren u. dgl. eingegraben waren, in die Gräber ihrer Todten legten, die später wieder herausgenommen und zu abergläubischen Zwecken benutzt wurden[2]. Die Ssabier waren auch von Pietät gegen ihre Todten erfüllt, und sie hatten daher besondere Gebete für die Verstorbenen[3] und feierten Mitte October ein Fest, welches durchaus den Character eines Todtenfestes hatte. Zu diesem Feste wurden verschiedene Arten von Fleisch, frische und getrocknete Früchte gekauft, verschiedene Speisen zugerichtet und Zuckerwerk gebacken, zuletzt aber wurde dieses Alles verbrannt und gemischter Wein auf das Feuer gegossen, wobei sie meinten, dass die Verstorbenen die verbrannten Speisen verzehrten und den Wein tränken. Bei dieser Fürsorge für die Todten wurde auch der Hund der Unterwelt nicht vergessen; denn er bekam gleichfalls einen grossen verbrannten Knochen vom Schenkel eines Kameels, «damit er nicht ihre Todten anbelle und diesen nicht bange werde»[4].

Aus diesem einen Beispiele ersieht man schon, wie wenig frei die Ssabier vom gröbsten Aberglauben waren, und sie unterschieden sich darin in der That nicht im Geringsten von den andern Heiden des Alterthums. Magie und Beschwörungskünste wurden auch von ihnen angewandt, und der einzelne Ssabier umgab sich mit Zauberknoten und Talismanen, behing seinen Körper mit Gliedertheilen von Schweinen, Eseln, Raben u. s. w. und steckte auf seinen Finger Siegelringe mit Gemmen, auf denen, wie bemerkt, absonderliche Thiergestalten eingegraben waren, und welche

1) S. unten l. c. p. II, Nr. 2.; vgl. ib. p. IV, Anmk. 12.
2) S. unten l. c. p. 21. 3) S. unten l. c. p. 500.
4) S. unten l. c. p. 31 f. §. 7. u. vgl. ib. p. 229 ff.

sie aus den Gräbern nahmen[1]. In dem Innern der Tempel wurden Hühner gefüttert, deren linke Flügel, von den Männern auf das Sorgfältigste vom Fleische gereinigt, um den Hals der Knaben, an die Halsketten der Frauen und um die Hüften der Schwangern gehangen wurden. Alle diese Abgeschmacktheiten wurden ausgeübt, um dadurch, wie es heisst, den Segen der Gottheit zu erlangen und um bestimmte Zwecke zu erreichen, und sie galten auch als kräftige Schutz- und Präservativmittel[2]. Diese Thorheiten wurden aber nicht blos von der Masse der Ssabier ausgeübt, sondern die Gebildeten und Gelehrten unter ihnen suchten die Talismane, die Verfertigung telesmatischer Figuren u. dergl. andere Verirrungen des menschlichen Geistes vom Standpunkte einer sogenannten Philosophie eben so zu vertheidigen[3], wie es manche Träumer einige Jahrhunderte vor ihnen in der heidnischen Welt und einige Jahrhunderte nach ihnen im christlichen Europa thaten.

Ueber die gesellschaftlichen Verhältnisse der Ssabier unter einander theilt uns el-Qifthî eine sonderbare Nachricht mit, die aber, wie es aus vielen Umständen hervorgeht, sich als unwahr erweist. «Diese Ssabier, sagt el-Qifthî[4], haben schlechte Sitten und hegen einen solchen Hass gegen einander, wie es sonst bei Niemanden ausser ihnen vorkommt, so dass man unter ihnen nie zwei mit einander harmoniren oder zusammenkommen sieht, sondern sie streiten immer mit einander und der Eine schmäht den Andern auf jedwede mögliche Weise». Dabei erzählt el-Qifthî nach Andern folgende Anekdoten. Der Ssabier Abû-'l-Fadhl berichtet: sein Bruder Abû-'l-'Hasan ben Sinân[5], der ein ausgezeichneter Arzt war, habe mit ihm niemals gesprochen und ihn niemals besucht. Als er aber einst sehr erkrankt war,

1) S. unten l. c. p. 21 u. vgl. ib. p. 238 ff.

2) S. unten l. c. p. 21 u. 41 u. vgl. ib. p. 304 f. Anmk. 356.

3) S. unten l. c. p. 421, 430 f. §. 21. p. 434 u. 439 ff., vgl. unten das zweite Buch dieses Bandes.

4) Im Târich el-'Hukamâ, Ms. der k. k. Bibl. in Wien, Nr. 105, fol. 231. *a*.; vgl. unten l. c. p. 533, §. 6.

5) Vgl. das Leben dieses Ssabiers im folg. Cap. Nr. X.

gelang es ihm seinen Bruder zu einem Besuch zu bewegen, den dieser aber dann, nachdem die Krankheit gehoben war, keineswegs wiederholen wollte. Nach seiner Genesung wollte er seinen Bruder wieder besuchen und liess sich desshalb bei demselben anmelden; er wurde aber mit dem Bemerken abgewiesen, dass er ihn künftig nie mehr besuchen möge. Und so erzählt Abû-'l-Fadhl ferner, hätten sie sich während ihres ganzen Lebens niemals mehr gesehen. Einen ähnlichen Zug von demselben Abû-'l-'Hasan erzählt el-Qifthî nach Gars en-Ni'mah, einem Urenkel des oben erwähnten Ssabiers Abû-Is'haq Ibrâhîm[1]. Der Vater dieses Gars, erzählt derselbe, sei einst gefährlich erkrankt, worauf Gars jenen Arzt bitten liess, denselben zu besuchen. Nachdem Abû-'l-Hasan zu kommen versprochen hatte, aber nicht gekommen war, schickte ihm Gars viele Frauen aus der Familie auf den Hals, die ihn dazu bewegen sollten, seinen gefährlich erkrankten Freund zu besuchen. Aber vergebens, er wollte sich zu keinem Besuche bewegen lassen. Endlich als der Kranke schon dem Tode nahe war und die Frauen denselben durch ihr Jammern und Heulen wie einen Todten beweinten, verstand er sich erst dazu, jenen Krankenbesuch abzustatten[2]. Wir wollen die eben nach el-Qifthî mitgetheilten Thatsachen nicht in Frage stellen; denn unter den Ssabiern kann es eben so gut unfreundliche Sonderlinge gegeben haben, wie unter den Bekennern anderer Confessionen, und aus der ganzen Erzählung el-Qifthî's geht in der That hervor, dass jener Abû-'l-'Hasan als Sonderling ein durchaus zurückgezogenes Leben führte. Es ist aber dagegen fast unmöglich, dass die mitgetheilte Aeusserung el-Qifthî's über die gegenseitige Unverträglichkeit der Ssabier und ihre Zanksucht, der Wahrheit gemäss sei; denn die Mitglieder einer bedrängten religiösen Genossenschaft, die noch obendrein immer Geheimnisse zu verbergen hatten, müssen innig zusammen gehalten und in Eintracht gelebt haben, sonst hätten sie überhaupt nicht existiren können. Es giebt aber

1) Vgl. ib. Nr. XX.

2) Târîch el-'Huk. fol. 231, *a.* — 232, *a.*

ausserdem noch ganz positive Beweise des Gegentheils von dem, was el-Qifthî über die Ssabier berichtet. Solche Beweise liefern uns besonders die schon oft citirten Sendschreiben des Ssabiers Abû-Is'haq Ibrahîm. Oben wurde nachgewiesen, dass ihr Oberpriester nicht blos für das geistige Wohl seiner Gemeinde zu sorgen hatte, sondern dass er sich auch um das physische Wohlergehen derselben kümmerte; dies allein zeugt schon für den unter ihnen herrschenden Gemeinsinn. Nach dem Festkalender des Abû-Sa'îd pflegten die Ssabier an fast allen ihren Festtagen, nach vollbrachter Opferfeier und nach Abhaltung des Gottesdienstes, ein gemeinschaftliches Mahl zu halten[1]; dies hätte nicht gut geschehen können, wenn unter ihnen wirklich gegenseitig eine solche feindliche Stimmung geherrscht hätte. Der erwähnte Abû-Is'haq Ibrahîm wollte, wie bemerkt, Bagdâd nicht verlassen, aus Furcht, dass die ssabische Gemeinde durch seine Abwesenheit leiden würde. Ueberhaupt drückt sich in den Briefen dieses Ssabiers ein hoher Grad von Liebe zu seinen Verwandten und von Anhänglichkeit an die Ssabier überhaupt aus. So spricht er in seinen Briefen mit vieler Liebe von seinem Vetter Abû-'l-Chattâb el-Mofaddhal, hebt besonders hervor, dass er sein Alters- und Glaubensgenosse sei und nimmt sich überhaupt seiner sehr an. Einen nach Bagdâd gekommenen Ssabier, Namens Abû-Nassr 'Gâbir, empfiehlt er mit grosser Wärme seinem Sohne Abû-'Alî. In einem andern Briefe spricht derselbe den warmen Wunsch aus, die Mitglieder der Gemeinde, «die Gott erhalten möge», wiederzusehen. Ueberhaupt sind seine Briefe voll von freundlichen Grüssen an seine Verwandten, an Männer und Frauen, Oheime und Basen u. s. w.[2] Allerdings sagt er auch von der oben erwähnten Wittwe seines Bruders, dass sie weder in freundliche, noch in feindliche Berührung mit seiner Familie komme, er fügt aber auch hinzu, dass ihr keine Unterstützung von

1) S. unten Bd. II. p. 24 f. 28 ff. 35 u. 37.

2) رسائل, Ms. in Leiden, Nr. 262. (766.), fol. 20, *a.* 29, *b.* 31, *b.* 32, *a.* 75, *b.* f. u. 115, *a.* ff.

ihm zu Theil werde, weil sie eine solche gar nicht annehmen würde[1]. Es unterliegt also keinem Zweifel, dass sie sonst wohl ihre Verwandten unterstützten, und aus dem Umstande, dass er das zurückgezogene Leben jener Frau besonders hervorhebt, geht hervor, dass die Ssabier sonst wohl mit einander verkehrten und dass jene Zurückgezogenheit nur eine Eigenthümlichkeit jener Person war, die übrigens sehr ihren religiösen Pflichten oblag und von der Trauer um ihre verstorbenen Verwandten sehr ergriffen war. Derselbe Ssabier singt auch in einem Gedichte[2]:

Des Menschen Anverwandten seine Eltern sind,
So lange sie leben, es ihm gut ergeht.
Doch wenn der Tod sie ihm entreisst,
Ein Fremdling er auf dieser Erde steht.

Ja man ersieht selbst aus den oben mitgetheilten Nachrichten über den ssabischen Arzt Abû-'l-'Hasan, dass dessen Verwandte die Zurückgezogenheit desselben bedauerten. Aus allen diesen angeführten Gründen halten wir die mitgetheilte Angabe des el-Qifthî oder seiner anonymen Quelle für unwahr, und ein vorübergehender Streit innerhalb der ssabischen Gemeinde in Bagdâd mag vielleicht die Veranlassung zu jenem Gerüchte gegeben haben.

Von der innern Organisation der übrigen ssabischen Gemeinden wissen wir nur, dass die in Bagdâd ein besonderes Oberhaupt hatte, das von dem in Harrân offenbar unabhängig war. Die Bagdâd'sche Gemeinde befand sich überhaupt in einem höchst blühenden Zustande und ihre Mitglieder machten, um so zu sagen, die Elite der Ssabier aus[2].

Der Kalender der Ssabier scheint ziemlich complicirt gewesen zu sein, so dass es uns nicht gelungen ist, uns ein klares Bild von seiner Einrichtung zu machen. Da aber in unsern Quellen sich einige

1) Ms. l. c. fol. 31, *b.*, vgl. unten Bd. II. p. 626, §. 11.

2) Mitgetheilt von Wolff in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. III. p. 69, Gött. 1843.

3) Vgl. besonders das folg. Cap.

Andeutungen darüber finden, so halten wir es für unsere Pflicht dieselben zu besprechen, um wenigstens diesen Punkt in Anregung zu bringen, damit Chronologen von Fach, welche die Andeutungen der Quellen besser zu benutzen verstehen werden als wir, diesen Gegenstand in nähere Erwägung ziehen. — Die Einrichtung des syrischen Kalenders vor Alexander dem Grossen ist völlig unbekannt. So lange aber das seleucidische Reich bestand, scheinen die Syrer, wie Ideler[1] vermuthet, nur eine Zeitrechnung gehabt zu haben, nämlich ein gebundenes Mondjahr — d. h. ein solches Jahr, welches von Zeit zu Zeit dergestalt mit der Sonne ausgeglichen wird, dass ein und dieselben Monate immer auf ein und derselben Jahreszeit haften[2]. — Dieses gebundene Mondjahr fingen sie wie die Macedonier um die Herbstnachtgleiche an. Als aber das Land unter römische Herrschaft kam, eigneten sich zwar Alle den julianischen Kalender — d. h. ein freies vom Monde unabhängiges Jahr — an, jedoch mit manchen Abweichungen, die Ideler[3] nach dem bekannten Hemerologium angiebt. Haben auch die römerfreundlichen Harrânier[4] diesen Kalender, welcher auf den Mond gar keine Rücksicht nimmt, sowohl in bürgerlicher, wie in kirchlicher Beziehung angenommen oder nicht? Sind also die Monate des von Abû-Sa'îd mitgetheilten Festkalenders der Ssabier[5] die eines reinen oder die eines gebundenen Mondjahres oder sind sie Monate eines reinen Sonnenjahres? Von den Christen in Syrien und Mesopotamien, eben so von den Heiden des erstern Landes wissen wir bestimmt, dass sie den julianischen Kalender angenommen haben; es bleibt aber die Frage zu beantworten übrig, ob auch die Heiden des nördlichen Mesopotamiens, besonders die Harrânier dasselbe thaten. Sehen wir, welche Schlüsse sich aus unsern Quellen in Bezug auf diese Frage ziehen lassen.

1) Handbuch der mathemat. u. technischen Chronologie, Berlin 1825. I. p. 433.
2) S. ib. I. p. 67 f. u. II. p. 47.
3) S. ib. I. p. 433–442.
4) S. oben p. 388 f.
5) Vgl. unten Bd II. p. 23–38.

Das von en-Nedîm mitgetheilte Verzeichniss der Oberpriester der Ssabier in Harrân beginnt mit dem J. 1004 der seleucidischen Aere (693 p. Chr.)[1]. Da aber dieses Verzeichniss ursprünglich offenbar von den Ssabiern selbst herrührt, so rechneten dieselben, wie alle andern Syrer, nach der seleucidischen Aere und hatten folglich ihren Jahresanfang im Herbst, d. h. am ersten September oder am ersten October[2]. Daraus kann man aber noch nicht folgern, dass sie ein freies vom Monde unabhängiges Sonnenjahr hatten, wohl aber kann man daraus schliessen, dass sie kein freies von der Sonne unabhängiges Mondjahr hatten; denn ein solches verträgt sich mit der seleucidischen Aere nicht, welche ursprünglich nach gebundenen Mondjahren gerechnet wurde. Zwei Umstände scheinen zwar darauf hinzudeuten, dass die Ssabier den julianischen Kalender angenommen haben; aber andere Daten weisen entschieden auf das Gegentheil hin. Im Fihrist des en-Nedîm[3] heisst es in der Biographie des oft erwähnten Ssabiers Thâbit ben Qorrah: er sei im Jahre 221 der Heg. (beginnt den 24. December 835) geboren und 288 (901), 77 Sonnenjahre alt gestorben. Hierin liegt ein offenbarer Widerspruch; denn von 221-288 der Heg. giebt es blos 67 freie Mondjahre, und da wir noch aus el-Qifthî[4] und Ibn Challikân[5] wissen, dass er den 26. Ssafar (= dem 18. Februar 901) starb, so fehlten ihm, nach der obigen Angabe, noch mehr als 2 Jahre zu 67 Sonnenjahren, selbst wenn im Fihrist 67 statt 77 gelesen wird und selbst wenn man annimmt, dass er am ersten Tage des Jahres 221 geboren wurde. Bei den zuletzt genannten Biographen, die mehr oder minder den Fihrist copirten, fehlt jener Zusatz, dass er 77 oder richtiger 67 Sonnenjahre gelebt habe, offenbar desshalb, weil sie ihn in Folge jenes in die Augen fallenden Widerspruches

1) S. unten Bd. II. p. 43.

2) S. über diese beiden Jahranfänge Ideler l. c. I. p. 453 ff.

3) Ms. der k. k. Bibliothek in Wien Nr. 414, fol. 93, *b.*; vgl. das folgende Capitel Nr. I.

4) Im Târîch el-'Hukamâ, Ms. ib. Nr. 103, fol. 70, *b.* f.

5) Ed. Wüstenfeld Nr. ||٢٧ u. Slanes engl. Uebersetzung dieses Werkes Bd. I. p. 288 ff.

weggelassen haben. Aber derselbe lässt sich einfach auf folgende Weise erklären. Der Todestag des Thâbit war bekannt und man wusste auch, wahrscheinlich nach seiner eigenen Angabe oder nach der seiner Kinder, dass er bei seinem Tode 67 Jahre alt war, und die Mohammedaner, denen ein Sonnenjahr etwas ganz Fremdes ist, zogen 67 von 288 ab und datirten sein Geburtsjahr von 221, während er in der That ungefähr schon 219 geboren wurde. Zeigt aber nicht der Umstand, dass die Lebensjahre des erwähnten Ssabiers nach Sonnenjahren gezählt wurden, darauf hin, dass die Ssabier, wenigstens im bürgerlichen Leben, nach dem julianischen Kalender rechneten? Allerdings verstehen die Mohammedaner unter einem Sonnenjahre, سنة شمسية, ein freies vom Monde unabhängiges Sonnenjahr[1]; es könnte aber dennoch sein, dass die Ssabier selbst im bürgerlichen Leben ein gebundenes Mondjahr hatten und dass mit dem Ausdruck Sonnenjahr im Fihrist nur der Gegensatz gegen das um 11 Tage kürzere freie Mondjahr der Mohammedaner angedeutet ist. Aber der erwähnte zweite Umstand deutet für den ersten Augenblick, wie es scheint, bei weitem mehr auf den Gebrauch des julianischen Kalenders bei den Ssabiern hin. Nach A'hmed ben eth-Thajjîb und Abû-Sa'îd im Festkalender der Ssabier hatten dieselben nämlich 30tägige Fasten, welche den 8. Adsâr (März) begannen[2], deren Schluss zwar nicht ausdrücklich angegeben ist, höchst wahrscheinlich aber auf den 6. Nîsân (Mai) fällt. An jenen 30 Tagen wurde nämlich nach Abû-Sa'îd zu Ehren der Mondgottheit gefastet; am 6. Nîsân war aber nach demselben ein Festtag, an welchem der Mondgöttin ein Stier geopfert wurde, den sie am Ende des Tages verzehrten[3]. Offenbar bildete dieses Fest den Schluss der zu Ehren der Mondgottheit beobachteten Fasten, da an demselben nur dieser Gottheit allein geopfert wurde und da an diesem Feste das Opferthier erst am Ende des Tages verzehrt

1) S. Hamzae Ispahan. Ann. ed. Gottwaldt, p. ○ (3), wo von den Griechen, Syrern, Kopten, Römern und Persern gesagt wird, dass sie Sonnenjahre haben.

2) S. unten Bd. II. p. 7, §. 4. u. p. 36, §. 12.

3) S. ib. p. 23.

wurde, was wohl nur desshalb geschah, weil der 6. Nîsân noch zu den letzten Fasttagen der 30tägigen Fasten gehörte, an welchen also am Tage noch kein Fleisch genossen werden durfte[1]. Das Fest des 8. Nîsân bildete aber einen Festtag für sich, an welchem den ältesten Göttern Harrâns geopfert, dem Monde aber kein Opfer dargebracht wurde[2], was wohl nicht der Fall gewesen wäre, wenn dieses Fest der Schluss der zu Ehren der Mondgottheit vollbrachten Fasten gewesen wäre. Nimmt man aber an, dass der 6. Nîsân den Schluss der am 8. 'Adsâr (März) begonnenen 30tägigen Fasten bildete, so muss dieser Monat aus 31 Tagen bestanden haben; dies erinnert aber auf den ersten Blick an den julianischen Kalender, in welchem dieser Monat 31 Tage hat. Wir werden aber gleich sehen, dass die Feste in dem Festkalender des Abû-Sa'îd nicht nach dem julianischen Kalender geordnet sein können. — Eine andere diese dreissigtägigen Fasten betreffende Nachricht theilt Abû-'l-Fedâ mit. Dieser berichtet nämlich[3] nach Abû-'Isa el-Magribî[4] Folgendes: die Ssabier fasten jährlich 30 Tage, und wenn der Mondmonat kürzer ist, so fasten sie nur 29 Tage; bei ihren Fasten, heisst es ferner, richten sie den Fastenbruch und den Neumond so ein, dass ersterer nach dem Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders stattfindet[5]. Letzteres ist wohl so zu verstehen, dass sie um die Frühlingszeit 30 Tage fasteten — denn die mittlere Zeit für den Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders ist der 20. März — und dass der Schluss dieser Fasten am Neumonde des ersten Nîsân oder April stattfand. Es scheint aber, dass man dieser von einem Westländer herrührenden Nachricht, — dessen sonstige Berichte über die Ssabier nicht immer aus den bessten Quellen geschöpft sind, — denen des Abû-Sa'îd und A'hmed

1) S. unten l. c. p. 71 f. Anmk. 41. u. ib. p. 186, Anmk. 165.

2) S. ib. p. 23 f. u. vgl. unten p. 217 f. u. ib. p. 329 f.

3) Hist. anteisl. ed. Fleischer, p. 148; vgl. unten Bd. II. p. 500.

4) S. oben p. 251, Anmk. 3.

5) So ist wohl die etwas schwierige Stelle des Abû-'l-Fedâ zu verstehen; vgl. unten l. c. die ib. p. 501 angeführte, diese dreissigtägige Fasten betreffende Stelle aus Ibn Scho'hnah nach Hyde und d'Herbelot u. Anmk. 20. zu Text Nr. VIII.

ben eth-Thajjib gegenüber, welche offenbar die besten Quellen hatten, kein Gewicht beilegen kann. Abû-'Isa mag wohl gehört haben, dass die Ssabier 30tägige Fasten beobachten, und da ihm der mohammedanische Ramadhân vorschwebte, so glaubte er, dass sie vom ersten bis zum letzten März fasten und dass die Zahl der Tage nach der des betreffenden Monats sich richte.

Nach dem bisher Gesagten könnte man also annehmen, dass die Ssabier nach der seleucidischen Aere zählten, dass demnach ihr Jahr entweder mit dem September oder mit dem October begann und dass sie nach dem julianischen Kalender rechneten. Sehen wir aber, welche Aufschlüsse über die Jahreseinrichtung der erwähnte Festkalender selbst uns liefert. Dieser, wie auch einzelne Andeutungen in den Nachrichten des A'hmed ben eth-Thajjib, weisen aber unzweideutig darauf hin, dass die Ssabier neben diesem Kalender — wir wollen ihn den bürgerlichen nennen —, noch einen andern kirchlichen hatten. In dem erwähnten Festkalender heisst es ausdrücklich, dass ihr Jahr mit dem ersten Nîsân (April) begann, und dieser Kalender fängt auch mit der Beschreibung der Feste dieses Monats an und endigt mit denen des Monats Adsâr (März)[1]. Weiter unten ist darüber ausführlich gehandelt und nachgewiesen worden, dass auch die Damascener und die sogenannten Araber in Arabia Petraea ihr Jahr gleichfalls mit der Frühlingsnachtgleiche begannen und dass auch viele andere Völker einen doppelten Jahresanfang hatten[2]. Dieser Jahresanfang im Nîsân kann uns also in der That weiter nicht befremden, und wir haben denselben als den des kirchlichen Jahres anzusehen und zwar desshalb, weil jener Fest-, Opfer- und Fastenkalender mit dem Monat Nîsân beginnt, und weil während der ersten drei Tage dieses Monats ein grosses Fest von ihnen gefeiert wurde, während am zweiten Jahresanfang, d. h. Anfangs September oder Anfangs October, von ihnen kein Fest gefeiert wurde[3]. Dieser kirchliche Jahresanfang stand aber

1) S. unten l. c. p. 23 u. vgl. ib. p. 36.

2) S. ib. p. 177 ff.

3) S. ib. p. 23. 29 u. 31; vgl. ib. p. 181 f. Anmk. 162.

nicht isolirt da, sondern er hing mit einer andern Kalenderrechnung zusammen, der ein gebundenes Mondjahr zu Grunde lag. Nach A'hmed ben eth-Thajjib fasteten nämlich die Ssabier 9 Tage, welche vor dem Neumonde des ersten Kâmûns (December) begannen, und nach Abû-Sa'îd im Festkalender begannen diese neuntägige Fasten den 21. des zweiten Teschrîn (November) und endigten den 29. desselben Monats[1]. Wir haben also hier im Festkalender einen Mondmonat von 29 Tagen. Am 27. und 28. eines jeden Monats, heisst es auch daselbst, feierten sie zwei Festtage, dabei wird aber ausdrücklich bemerkt, dass diese beiden Feste an den angegebenen Tagen des Mondmonats gefeiert wurden[2]. Für die Existenz von Mondmonaten spricht auch unzweideutig eine andere Nachricht desselben A'hmed, nach der die Ssabier am Neumonde, beim ersten Mondviertel, am 17. (oder 27.) und 28. eines jeden Monats Opfer darbrachten[3]. Es kann also keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass sie wenigstens bei gewissen Festtagen sich streng an den Mondmonat hielten.

Es bleibt nun die Frage zu erörtern, ob die im Festkalender aufgezählten Feste überhaupt nach Mondmonaten eines gebundenen oder freien Mondjahres, oder nach dem julianischen Kalender gefeiert wurden. Wir glauben, dass ersteres der Fall war, d. h. dass die Ssabier ein gebundenes Mondjahr hatten, nach dem sie alle ihre Feste feierten. Zwei Stellen in dem erwähnten Festkalender scheinen unzweifelhaft darauf hinzuweisen. An einer Stelle heisst es: «am dreissigsten des ersten Kânûns (Dec.) fällt der Anfang des Monats *Reis el-'Hamd* (des Haupt-Lobmonats)», an welchem Tage der Priester auf eine hohe Kanzel steigt und, nach Verrichtung einer gewissen Ceremonie, ein Gebet für das Wohlergehen der ganzen Gemeinde u. s. w. hält. An der andern Stelle heisst es gleichfalls: «am dreissigsten Adsâr (März) fällt der Anfang des *Tamr-Monats*, d. h. des Dattel-

1) S. ib. p. 7, §. 4. u. p. 32, §. 8.; vgl. Gregr. Abûlfar. Hist. dynast. p. 282(184), unten p. 497 u. ib. Anmk. 15 zu Text Nr. VII.

2) S. ib. p. 37, §. 13. u. vgl. p. 255 ff. die Anmkn. 317 f.

3) S. ib. p. 8. §. 5. u. vgl. ib. p. 94 f. die Anmkn. 64 ff.

monats, und das Hochzeitsfest der Götter und Göttinnen», an welchem Tage Datteln vertheilt werden und ein jeder Ssabier während der Nacht sieben Datteln unter sein Kopfkissen legt u. s. w.[1]. Welche Bedeutungen haben jene eigenthümlichen Monatsnamen und wie verhalten sich diese Monate, welche wenigstens zweimal im Jahre am 30. des Kalendermonats ihren Anfang nahmen, zu den übrigen Monaten des Festkalenders überhaupt? Sind sie von denselben ganz verschieden, oder sind sie mit ihnen identisch? Wir glauben diese Fragen, wie die über das Kalenderwesen der Ssabier überhaupt, nach den vorausgeschickten Andeutungen auf folgende Weise lösen zu können.

Im nördlichen Mesopotamien überhaupt und ganz besonders in Harrân wurde die Mondgottheit, wie bereits vielfach nachgewiesen[2], vorzugsweise verehrt. Da nun die Harrânier, wie bemerkt, verschiedene auf diese Gottheit Bezug habende Feste feierten, da sie ferner den Neumond und einige andere Mondphasen durch Darbringung von Opfern festlich begingen, so kann man voraussetzen, dass sie, wie die meisten Völker der alten Welt, Mondmonate hatten. Da sie aber auch solche Feste feierten, welche auf die Jahreszeiten und auf die Sonne Bezug hatten, — wie z. B. Anfangs April das dreitägige Frühlingsfest, Mitte Juli das Tammûzfest, das Begrüssungsfest der Sonne, des Saturns und der Venus am 26. September, das Fest der Empfängniss den 25. October zur Zeit der Saat und die Festtage zu Ehren der Sonne vom 9. bis zum 15. Februar[3] —, so hatten sie offenbar ein gebundenes Mondjahr, wie die Macedonier, mit denen sie in sehr nahe Berührung kamen und deren Kalender fast in ganz Syrien und Kleinasien angenommen wurde. Ihr Jahr begann mit der Frühlingsnachtgleiche, wie bei vielen andern Völkern Westasiens. Aber durch eben diese nahe Berührung mit den Macedoniern nahmen sie, wie ihre Nachbaren in Edessa[4],

1) S. ib. p. 34 u. p. 36, §. 12.
2) S. oben p. 396 ff.
3) S. unten Bd. II. p. 9, §. 6. p. 23. 27. 30 u. 35 f. §. 11.; vgl. ib. p. 97 f. Anmk. 65.
4) S. Ideler l. c. I. p. 457 f.

die seleucidische Aere an, begannen ihr bürgerliches Jahr mit dem Herbste, wie es wiederum fast alle westasiatischen Völker thaten, seitdem sie unter die seleucidische Herrschaft gekommen waren. Sie hatten also einen Kalender mit zwei Jahresanfängen, d. h. einen bürgerlichen und einen kirchlichen. Als der julianische Kalender fast im ganzen römischen Reiche eingeführt wurde, war das nördliche Mesopotamien den Römern noch nicht unterworfen und die Herrschaft derselben blieb daselbst, wenigstens bis zu Diocletian, eine sehr schwankende[1]. Es bleibt nun die obige Frage zu beantworten: haben die römerfreundlichen Harrânier zu irgend einer Zeit den julianischen Kalender auch in kirchlicher Hinsicht — ob sie dies im bürgerlichen Leben gethan haben, ist uns hier gleichgültig — angenommen, oder nicht? Im ersten Falle müsste man annehmen, dass die Monate des Festkalenders Sonnenmonate eines julianischen vom Monde unabhängigen Sonnenjahres waren und dass die am dreissigsten des zweiten Kânûns (Januar) und am dreissigsten Adsâr (März) beginnenden Monate, welche die Namen «Haupt-Lobmonat» und «Dattelmonat» führten, Mondmonate waren, an welchem gewisse auf die Mondgottheit Bezug habende Feste gefeiert wurden. Dieses ist aber aus dem Grunde nicht möglich, weil der Neumond nicht mehr als einmal in einem neuzehnjährigen oder meton'schen Cyclus an einem bestimmten Tage eines reinen Sonnenjahres fallen kann[2]. Nach dem Festkalender dagegen begannen beide Monate jedes Jahr am 30. des ersten Kânûn (Januar) und am 30. Adsâr (März). Eine jährliche Intercalation von 11 Tagen zwischen den Monaten Nîsân und dem ersten Kânûn (April und December), in Folge deren der Anfang jener beiden Monate constant zu derselben Zeit des reinen Sonnenjahres stattfinden könnte, kann hier nicht angenommen werden; denn bei einem solchen Verfahren würden sie dann keine reine Mondmonate mehr haben, nach denen sie ihre Mondfeste feiern

1) S. oben p. 418 u. ib. Anmk. 1.

2) S. Ideler l. c. I. p. 47 f. u. vgl. ib. p. 210 u. 297.

könnten. Man muss also demnach annehmen, dass sie den julianischen Kalender nicht angenommen haben und dass die Monate des Festkalenders folglich Mondmonate eines gebundenen Mondjahres waren. Die Monate «Haupt-Lobmonat» und «Dattelmonat», die aus den angegebenen Gründen gleichfalls keine reinen Sonnenmonate sein können, müssen also mit denen des Festkalenders völlig identisch und nur andere, auf die religiösen Feste der betreffenden Monate sich beziehende Monatsnamen gewesen sein, wie es z. B. bei den Persern und zum Theil noch bei den Polen und Böhmen, bei den Deutschen und den alten Slaven der Fall ist, welche neben dem gewöhnlichen Monatsnamen ihre eignen nationalen, auf die Jahreszeiten Bezug habende Monatsnamen haben[1]. Wenn es aber heisst, dass diese beiden Monate constant am 30. zweier anderen Monate des Festkalenders begannen, so hat dies blos den Sinn, dass der 30. zum alten und neuen Monat gerechnet wurde, wie der 30. des solonischen Kalenders, welcher ἕνη καὶ νέα, der alte und der neue (Tag) genannt wurde[2]. Der 30. wurde zwar also in den Monaten, welche 30 und nicht 29 Tage hatten, zum alten Monat gezählt, aber als Neumondstag gefeiert. Sollte die unten ausgesprochene Vermuthung richtig sein, dass das zweitägige Fest Fithr-eth-Thalathîn nicht «Fastenbruch der 30 Tage», sondern einfach «Schluss der 30 Tage» bedeute und ein Neumondsfest sei[3], woran wir jetzt kaum zweifeln, so hat, nach dem oben Gesagten, der Name und die Dauer dieses Festes einen ganz richtigen Sinn; denn der 30. galt als Schluss des alten und als Anfang des neuen Monats, wurde aber zum erstern gezählt; sie feierten daher den 30. als den eigentlichen Neumondstag, und auch den folgenden Tag als den, der Zahl nach, erstern Tag des neuen Monats. Da aber, nach der obigen Annahme, der erste Kânûn (December) und der Adsâr (März) immer 30 Tage hatten,

1) S. unten l. c. p. 242 f. Anmk. 283. u. p. 251 f. Anmk. 309.

2) S. die Belege bei Ideler l. c. I. p. 267 f.

3) S. unten Bd. II. p. 8, §. 6. u. ib. p. 95 ff. Anmk. 64.

so muss folglich auch angenommen werden, dass ihre Mondmonate nicht regelmässig abwechselnd 29 und 30 Tage zählten; denn in diesem Falle könnten nicht die beiden Monate December und März immer 30 Tage gehabt haben. Sie haben also wohl aus irgend einer unbekannten Ursache zwei Monate hinter einander zu 29 und wieder andere zwei Monate zu 30 Tage gezählt.

Gegen diese Annahme, dass die Monate des Festkalenders Mondmonate waren, lassen sich zwar zwei Einwürfe machen, die aber nicht entscheidend genug sind, um obige Behauptung umzustossen. Bei der Beschreibung der monatlichen am 27. und 28. eines jedes Monats gefeierten Feste wird in dem erwähnten Festkalender ausdrücklich bemerkt, dass hier der 27. und 28. des Mondmonats gemeint sei[1]; sind aber die Monate des Festkalenders überhaupt Mondmonate, so wäre diese Bemerkung, dass bei den erwähnten Festen ein solcher Monat gemeint sei, ganz überflüssig. Es kann aber sein, dass Abû-Sa'îd, der Verfasser jenes Festkalenders, dies nur desshalb besonders bemerkt, weil er als syrischer Christ[2], sonst unter einem Monat einen Sonnenmonat des julianischen Kalenders sich denkt. Ein anderer, weit wichtigerer Einwurf ist die oben angegebene Andeutung, dass die 30tägigen Fasten, welche den 8. Adsâr (März) begannen, wohl mit dem 6. Nîsân (April) endigten, woraus die Folgerung gezogen wurde, dass der Monat Adsâr 31 Tage hatte und dass sie folglich einen julianischen Kalender hatten. Aber der Umstand, dass die beiden erwähnten Monate, der «Haupt-Lobmonat» und der «Dattelmonat» immer am 30. der Kalendermonate Kânûn I. und Adsâr begannen, beweisen unsers Erachtens so überzeugend, dass die Monate des Festkalenders Mondmonate sind, dass man sich durchaus veranlasst sieht, anzunehmen, dass der Schluss der erwähnten 30tägigen Fasten wirklich nicht am 6. Nîsân stattgefunden hat, so viele Umstände auch dafür sprechen.

1) S. oben p. 536 u. ib. Anmk. 2.

2) S. unten l. c. p. IX u. ib. Anmk. 34.

Ueber die Intercalation findet sich in unsern Quellen keine Andeutung, eben so wie auch das Verfahren mancher welthistorischen Völker in dieser Hinsicht gleichfalls unbekannt ist.

Die Woche war bei den Ssabiern in sieben Tage eingetheilt, von denen ein jeder einer besonderen Gottheit geweiht war[1]. Wann ihr bürgerlicher Tag anfing, lässt sich nicht genau angeben; es heisst: «sie fasten, (wenn sie einen Fasttag haben), vom letzten Nachtviertel bis zum Sonnenuntergang»[2]. Es scheint also, dass sie den Sonnenuntergang als den Tagesschluss ansahen.

1) S. unten l. c. p. 22 u. vgl. ib. p. 173 f.

2) S. unten l. c. p. 500 f. u. vgl. ib. Anmk. 21. zu Text Nr. VIII.

Cap. XII.

Biographische und literarhistorische Nachrichten über gelehrte und berühmte Ssabier.

In den vorangehenden Capiteln ist oft auf die hohe wissenschaftliche Stellung, welche die Ssabier zur Zeit des Chalifats einnahmen, hingewiesen worden; hier aber soll dies durch eine Reihe von Biographien berühmter Ssabier und durch Nachrichten über die wissenschaftliche Thätigkeit derselben näher begründet werden. Zuerst sind einige allgemeine Bemerkungen vorauszuschicken, welche den hohen wissenschaftlichen Ruf, dessen sich die Ssabier überhaupt unter den Mohammedanern erfreuten, bezeugen. In einem Zeitraume von länger als zwei Jahrhunderten zeichneten sich die Ssabier durch eine Reihe hervoragender Persönlichkeiten aus, welche auf dem Gebiete der Philosophie, Astronomie, Geschichtschreibung, Naturwissenschaft und Poesie, so wie vorzugsweise durch ausgezeichnete medicinische Kenntnisse, glänzten. Manche unter ihnen beschäftigten sich unter Andern auch mit Verfertigung von Uebersetzungen griechischer Werke ins Arabische, verbesserten die vor ihnen gemachten Uebrsetzungen, schrieben Commentare zu manchen jener übersetzten Schriften, oder machten Compendien aus denselben. Einige unter ihnen erlangten nicht blos unter den Mohammedanern einen hohen Ruhm, sondern ihre Namen gelangten auch nach Europa, wurden während des Mittelalters gefeiert und werden noch jetzt wenigstens anerkannt und geachtet, wenn man sie auch fälschlich gewöhnlich

für reine Araber und Mohammedaner ausgiebt. Fast alle diese gelehrten Ssabier lebten in Bagdâd, wo sie als Astronomen, Aerzte, Staatssecretäre u. s. w. an den Höfen der Chalifen und der Grossen des Reiches lebten und also auch eine glänzende gesellschaftliche Stellung einnahmen. Da aber Bagdâd gewissermassen das Centrum mohammedanischer Intelligenz und, so zu sagen, der politische Schwerpunkt fast aller mohammedanischen Länder war und es auch lange blieb, so waren natürlich die daselbst von einem solchen Glanze umgebenen Ssabier allgemein bekannt. Die Folge davon war, dass der Ruf der ssabischen Gelehrsamkeit im Laufe der Zeit fabelhaft vergrössert wurde und dass dieses Veranlassung zu manchen Sagen und Fabeln gab, die unter den Mohammedanern in Umlauf kamen.

Mas'ûdî nennt sie geradezu Philosophen, wobei er ganz richtig bemerkt, dass sie zu den Eclectikern gehörten[1]; etwas Anderes als solche konnten sie natürlich auch nicht sein. Schahrastânîs Darstellung des Ssabismus, die er offenbar aus ssabischen Quellen schöpfte, ist eine philosophische, und er sagt von den Ssabiern, dass sie die Philosophie mit der Religion zu vermischen pflegen[2]. Dessgleichen bemerkt Barhebraeus, dass die Lehrmeinungen der Ssabier sich denen der Philosophen nähern[3]; und es ist besonders bemerkenswerth, dass Ansichten, welche Schahrastânî ausdrücklich den Ssabiern zuschreibt, von einem spätern Schriftsteller, welcher jenen fast wörtlich copirt, geradezu als Lehrmeinungen der Philosophen angeführt werden[4]. Eben so bemerkenswerth ist eine Sage, zu deren Erdichtung die Gelehrsamkeit der Ssabier Veranlassung gab. Dieselben leiteten sich bekanntlich, um die Mohammedaner über ihren wahren

1) S. unten Bd. II. p. 371 f. §. 5.; vgl. ib. p. 375 f. §. 9.

2) S. ib. l. c. p. 446, §. 37.

3) S. ib. p. 497.

4) جامع الفنون des ابن شبيب الحرّانى, Ms. des asiat. Mus. in St. Petersb. Nr. 603, fol. 36, *a*.; s. unten l. c. p. 420 f. §. 8. u. p. 423, §. 10. u. vgl ib. die Anmkn. 28. u. 42. zu Text Nr. IV., oben p. 261, ib. Anmk. 4. u. p. 262.

Character irre zu führen, von einem fingirten Ssâbî her, der ein Sohn des biblischen Enoch — von den Moslemîn mit Idrîs und Hermes identificirt — gewesen sein soll. Dieser Ssâbî wurde aber im Laufe der Zeit von den Mohammedanern für eine historische Person angesehen, an deren Existenz Niemand zweifelte, so dass sie aus der Intelligenz seiner angeblichen Nachkommen einen Rückschluss auf ihn selbst machten. Die Mohammedaner sagten von ihm, dass er einen grossen Reichthum von Kenntnissen sich erworben und dass sein Vater Hermes ihn die Schrift gelehrt hätte, «daher — bemerkt Ibrâhîm ben Wassîf-Schah ganz naiv — nennt man alle Diejenigen, welche nach ihm schreiben (d. h. sich mit Schreiben beschäftigen) Ssabier»[1]. Die schriftstellerische Thätigkeit derselben, ihre Gelehrsamkeit und ihre Stellung als Secretäre der Grossen und Chalifen wurde also auf ihren vorgeblichen Urahn oder Stifter übertragen. Aus gewissen, sehr positiven Angaben des Dimeschqî scheint auch hervorzugehen, dass die durch das ganze Mittelalter hindurch und auch ziemlich lange nachher verbreiteten alchimistischen Lehren von der Natur der Metalle, von dem Verhältnisse derselben zu den Gestirnen und von dem Einflusse dieser auf jene, eigentlich von den Ssabiern herrühren, und dieser Dimeschqî sagt von ihnen auch, dass sie sich mit den höhern Erscheinungen der Natur und mit den Lehren über die siderischen Einflüsse auf dieselbe befassten und darüber auch Werke geschrieben haben[2]. Diese Angaben des Dimeschqî werden auch durch einige Andeutungen des Schahrastânî indirect bestätigt[3] und man sieht aus denselben, dass jene Lehren mit den religiösen Anschauungen und mit dem Cultus der Ssabier in Zusammenhang stehen[4]. Auch in der Astrologie scheinen sie

1) كتاب العجائب الكبير, Ms. ib. Nr. 518, fol. 69, *a*.; vgl. oben p. 237, ib. Anmk. 1, p. 238 u. unten p. 534 f. §. 2. u. vgl. ib. p. 502.

2) نخبة الدهر الخ, Ms. ib. Nr. 593; s. oben p. 258, die Anmkn. 4. u. 5. p. 261 u. unten l. c. p. 411 f. §. 16 f.

3) S. unten l. c. p. 422, §. 9. p. 426 f. §. 15. p. 429 f. §. 19. p. 433 u. p. 439 ff. §. 28 ff.

4) Vgl. das zweite Buch dieses Bandes.

ganz neue Lehren und Grundsätze aufgestellt zu haben, wie dies aus dem Umstande zu ersehen ist, dass der Polygraph 'Izz el-Mulk Mohammed el-Mosabbi'hî ein 6000 Seiten starkes Werk schrieb, welches ausschliesslich von den astrologischen Lehren der Ssabier handelte[1].

Die hier mitzutheilenden biographischen und literarhistorischen Notizen sind vorzugsweise aus folgenden Schriften geschöpft: aus dem Fihrist el-'Ulûm des en-Nedîm, dem Târîch el-'Hukamâ des el-Qifthî, nach den Wiener Handschriften, und aus der bekannten Geschichte der Aerzte des Ibn-Abî-Osseibi'ah, theils nach der Wiener, theils nach der Petersburger Handschrift des asiatischen Museums. Dabei sind aber auch die spätern, von jenen Schriften mehr oder minder abhängigen, gedruckten Werke, eben so einige andere Handschriften und verschiedene von europäischen Gelehrten verfasste Schriften benutzt worden. Es würde uns aber zu weit führen und auch unserm nächsten Zwecke nicht entsprechen, wenn wir sämmtliche in den zuerst genannten Werken aufgezählte Schriften gelehrter Ssabier anführen wollten; denn es kann uns in der That ganz gleichgültig sein zu wissen, wie alle jene Titel der von Ssabiern über Medicin, Mathematik und dergleichen andere Wissenschaften verfassten Schriften lauten. Besonders aber glauben wir desshalb uns davon dispensiren zu können, weil dieses im Laufe des vergangenen Jahres (1854) von Seiten des Hrn. v. Hammer-Purgstall in seinem grossartigen Werke über die Literaturgeschichte der Araber geschehen ist[2]. Wir werden uns daher darauf beschränken, die wissenschaftliche Thätigkeit eines jeden gelehrten Ssabiers in

1) Die Belege dafür s. oben p. 457 u. ib. die Anmk. 7.

2) Als ich im Sommer des Jahres 1850 die Ehre hatte, das vorliegende Werk der Kaiserlichen Akademie in St. Petersburg vorzustellen, waren die hier folgenden Biographien fast in derselben Gestalt, wie sie jetzt erscheinen, vollständig ausgearbeitet. Diese Arbeit ist also ganz unabhängig von den Biographien ssabischer Gelehrten entstanden, die in dem in den Jahren 1853–54 erschienenen 4. und 5. Bande der Hammerschen Literaturgeschichte der Araber vorkommen, Herr v. Hammer benutzte übrigens bei seiner Abfassung jener Biographien dieselben Handschriften, aus denen

allgemeinen Umrissen anzugeben, die für unsern Zweck wichtigen und ein allgemeines Interesse habenden Schriften namhaft zu machen und vorzugsweise die von ihnen übersetzten und commentirten Werke der Griechen aufzuzählen; denn aus eben diesen Werken ersehen wir ihren Zusammenhang mit dem früheren gräcisirten nördlichen Mesopotamien und ihre Bekanntschaft mit der griechischen Literatur überhaupt. Es wird sich daher Niemand darüber wundern, in den Lehren der Ssabier so viele neuplatonische Elemente zu finden, besonders wenn man erfährt, dass ein Ssabier den Commentar des Proclus zu den dem Pythagoras zugeschriebenen *Aurea carmina* übersetzt hat.

Die Gelehrsamkeit vererbte sich bei den Ssabiern oft vom Vater auf den Sohn bis in das vierte oder fünfte Glied; wir werden daher in den folgenden Biographien mehr auf die Familien, als auf die Chronologie Rücksicht nehmen. Der älteste, uns bekannte, gelehrte Ssabier ist der oben oft erwähnte:

I.

ثابت بن قرّة بن مروان[1] بن ثابت بن كرايا[2] بن ابراهيم بن كرايا[3] بن مارينوس بن مالاَجِرْيُوس[4] ابو الحسن الحرّانى الصابى .

Th'ábit ben Qorrah ben Merwân ben Th'âbit ben

---

ich i. J. 1847 die Biographien von Ssabiern copirte; dennoch verdanke ich einige neue Notizen dem erwähnten Gelehrten, die auch an den betreffenden Stellen näher citirt sind; wo ich aber von seinen Angaben abweiche, geschah es desshalb, weil ich mich streng an die Originalberichte hielt.

1) Für مروان hat Ibn Challikân (Nr. ١٢٧ ed. Wüstenf. Slane l. c. I. p. 288) هرون oder زهرون und es könnte wohl sein, dass der letztere Name der richtigere ist, da viele Ssabier, vielleicht nicht ohne religiösen Grund, ihn führen, weil in diesem Namen der der Venus, الزهرة, enthalten ist.

2) Die Worte بن ثابت بن كرايا fehlen bei Casiri, Bibl. Arab.-Hisp. I. p. 386 u. p. 389. — Für كرايا hat Barhebraeus in seiner syrischen Chronik (p. 176 Text, Uebers. p. 179) ܩܝܘܪܐ, *Kajûrô;* vgl. Assem. Bibl. orient. II. p. 316 u. III. 2, p. 613.

3) Die Worte بن كرايا fehlen hier gleichfalls bei Casiri ll. cc.

4) Fast alle Biographen schreiben سالامونوس od. سلامانوس, *Sâlâmânûs*, und

Karajâ ben Ibrâhîm ben Karajâ ben Marinus ben Mâlâgirius (*Μελέαγρος*) Abû-'l-'Hasan el-Harrânî, der Ssabier, von den Astronomen des Mittelalters in Europa gewöhnlich Thebit genannt. Ueber seine Lebensumstände und literarische Thätigkeit finden sich in fast allen arabischen Gelehrtenbiographien und Universalgeschichten ausführliche Berichte. — Ueber die Zeit seiner Geburt divergiren die Nachrichten; im Fihrist des en-Nedîm nâmlich heisst es[1]: er sei 221 (fängt den 26. December 835 an) geboren, 288 (901) gestorben und habe 77 Sonnenjahre gelebt. Hier ist offenbar eine Zahl falsch, die Frage ist nur welche, die erste oder die letzte; denn die zweite kann nicht bezweifelt werden. Es ist aber zu vermuthen, dass die Zahl 77 in 67 zu ändern ist; denn fast alle spätern vom Fihrist mehr oder minder abhängigen arabischen Schriftsteller setzen seine Geburt gleichfalls in das Jahr 221 und seinen Tod eben so in das Jahr 288, und nur Ibn Abî-Osseibi'ah[2] und Mohammed ben 'Alî el-Hamawî[3] lassen ihn 211 (fing den 13. April 826

---

auch Barhebr. hat ܫܠܡܘܢ, *Sôlômôn*, u. nur Ibn Challikân liest مالاجريوس, *Meleagros* (eben so steht es im Târîch-'Aini, Ms. des as. Mus. Nr. 524, *b.* fol. 749, *b.*, wo der Artikel aus Ibn Chall. wörtlich abgeschrieben ist), welcher Name sicher der einzig richtige ist; denn dieser Urahn des Th'âbit hat offenbar vor der mohammedanischen Occupation gelebt und zu dieser Zeit wird schwerlich ein Heide in Harrân Salomon geheissen haben. Es wäre auch sonst unerklärlich, wie Ibn Challikân zu einem für ein arabisches Ohr so barbarisch klingenden Maleagros gekommen wäre, wenn er ihn nicht wirklich in irgend einem guten alten Codex gefunden hätte. Dagegen ist es ganz natürlich, dass unwissende Abschreiber aus dem gänzlich unbekannten مالاجريوس einen ihnen einigermassen bekannten سلامانوس machten. Soll letzterer Name etwa Σαλμωνεύς bedeuten? Wir glauben aber, dass dieser Name in der spätern Zeit wenig oder gar nicht gebräuchlich war.

1) Ms. der k. k. Bibl. in Wien Nr. 414, fol. 93, *b.*: ومولده سنة احد وعشرين ومائتين وتوفى فى سنة ثمان وثمانين ومائتين وله سبع وسبعون سنة شمسية

2) Nach einer Mittheilung von Sanguinetti im Journ. Asiat. Série V. t. IV. 1854, p. 194, not. 3. In der uns vorliegenden Handschrift von Ibn Abî-Osseibi'ahs Gesch. der Aerzte fehlt die Angabe über das Geburts- und Sterbejahr des Th'âbit.

3) Im Târîch el-Manssûrî, Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 521, fol. 47, *a.*, wo ابو الحسن ثابت بن قرة statt الحسن بن ثابت بن قرة zu lesen ist.

an) und Ibn Tagrî-Bardî sogar schon 201[1] (fing den 30. Juli 816 an) geboren werden. Aus dem Zusatz des Fihrist aber, wo es heisst, dass er 77 (richtiger 67) Sonnenjahre gelebt habe, ist zu ersehen, dass er eigentlich schon 219 (833) geboren wurde, was schon oben näher nachgewiesen wurde[2].

Er stammte aus einer angesehenen Familie[3] und lebte ursprünglich in seiner Vaterstadt Harrân als Geldwechsler, wo er schon schöne Kenntnisse sich erworben hatte, aber in Folge des oben erwähnten, dogmatischen Streites mit seinen Glaubensgenossen musste er auswandern und begab sich nach Kafrath'ûtâ[4], von wo Mohammed ben Mûsa Ibn Schâkir[5] ihn nach Bagdâd mitnahm, ihn in sein Haus aufnahm und dem Chalîfen vorstellte, der ihn zu einem seiner Hofastronomen machte. Bei welchem Chalîfen er ihn eingeführt hat, ist bei Ibn Challikân nicht angegeben; aber im Fihrist, im Târîch el-'Hukamâ[6] und bei Zauzanî[7] wird derselbe el-Mo'tadhid genannt; dies kann aber nicht richtig sein; denn der erwähnte Mohammed ben Musa ist schon 259 (873) gestorben, zu welcher Zeit der im 46. Lebensjahre i. J. 289 (902) verstorbene el-Mo'tadhid, der 279 (892) zur Regierung gelangte, fast noch ein Kind war. Der erwähnte Chalîf wird also entweder el-Mo'tamid oder ein noch früherer gewesen sein; wahrscheinlich aber war es der Chalîf el-Motawakkil (starb 247=861) oder el-Most'ein (dankte 252=866 ab), von denen es auch sonst bekannt ist, dass sie die Wissenschaften liebten

1) In seiner Geschichte von Aegypten, betitelt النجوم الزاهرة, ed. Juynboll ad a. 288. (nach einer gütigen Mittheilung desselben).

2) S. oben p. 532 f. u. ib. die Anmkn.

3) Dieses ersieht man aus dem Umstande, dass sein Sohn Sinân eine Geschichte seiner Ahnen und Vorfahren schrieb (vgl. unten Nr. III.); dieselben müssen also Männer von Bedeutung gewesen sein.

4) Vgl. über diese Stadt oben p. 482 u. ib. Anmk. 3.

5) Vgl. über diesen oben p. 483 u. ib. Anmk. 4.

6) Ms. l. c. Nr. 105, fol. 67, *a.*; vgl. Casiri l. c.

7) Bei Slane l. c. p. 289, not. 4. — Wahrscheinlich meint hier Slane den Verfasser eines Auszugs aus dem Târîch el-'Hukamâ, von dem ein Exemplar in Paris und eins in Leiden sich befindet; s. Flügel in den Wiener Jahrb. Bd. 90, Anzeigebl. p. 24, Nr. 159 u. Dozy's Catal. der Leidn. Bibl. II, p. 289 f. Nr. 885.

und Uebersetzungen griechischer Werke beförderten[1]. In diesem Falle sieht man sich zu der Annahme genöthigt, dass Th'âbit noch ziemlich jung war, als er nach Bagdâd kam.

Als el-Muwaffaq, der Bruder des Chalifen el-Mo'tamid und Vater des nachherigen Chalifen el-Mo'tadhid, diesen nebst seinem Bruder im Hause des Ismâ'il ben Bulbul[2] wegen eines Vergehens einsperren liess, führte dieser dem Prinzen den Th'âbit zu, damit er ihnen Gesellschaft leiste. El-Mo'tadhid und Th'âbit schlossen aber bald eine so grosse vertrauliche Freundschaft, dass dieser dreimal des Tages jene beiden Prinzen besuchte, um sich mit ihnen in wissenschaftlichen Gesprächen über Astronomie, Geometrie, Geschichte und Philosophie zu unterhalten[3]. Als aber dann el-Mo'tadhid den Thron bestieg, war Th'âbit sein vertrautester Freund, mit dem er lange und vertrauliche Gespräche hatte, und Letzterer durfte sogar in seiner Gegenwart sitzen, während die Wezîre und die Grossen des Reiches vor dem Chalifen stehen mussten. Wie Th'âbit diesen günstigen Umstand benutzte, um in Bagdâd eine ssabische Gemeinde mit einem Primas an der Spitze zu gründen, ist oben berichtet worden[4].

Ueber seine Bedeutung als Mann der Wissenschaft giebt es blos Eine Stimme: er wird allgemein für einen ausgezeicheten Arithmetiker, Mathematiker, Astronomen, Logiker, Arzt, vorzugsweise aber für einen Philosophen ausgegeben[5]. Die arabische, die syrische und die griechische Sprache waren ihm gleich ge-

---

1) S. Wenrich, de auctorum Graec. vers. et comment. etc. commentatio, Lips. 1842, p. 16 u. 29 ff. u. vgl. Weil, Geschichte der Chal. II. p. 370 f.

2) Dieser Ismâ'il scheint mit Th'âbit ben Qorrah sehr befreundet gewesen zu sein; denn letzterer schrieb für ihn ein Werk über Geometrie; Târîch el-'Huk. l. c. fol. 68, *b*. u. Casiri l. c. p. 387 u. 390.

3) Diese Notiz ist aus Hammer l. c. IV. p. 347 entlehnt, wo aber die Quelle nicht angegeben ist; vielleicht ist sie aus Ibn Tagrî-Bardî, dessen zweiter Band uns nicht zugänglich ist, entnommen, vgl. Hammer l. c. p. 285, Anmk. 1.

4) S. oben p. 483 f. u. 488 f.

5) S. oben p. 484 u. ib. Anmk. 2.; vgl. Ibn Tagrî-Bardî l. c., wo er unsern Ssabier صاحب التصانيف فى الفلسفة والهندسة والطب وغيره nennt und von ihm sagt: كان فاضلا بارعا فى علوم كثيرة. — Schahrastânî rechnet (II. p. ٣٤٨, in

läufig. Dass er der arabischen Sprache sehr kundig war, ersieht man, abgesehen von seinen in dieser Sprache abgefassten, sehr zahlreichen Schriften und Uebersetzungen, auch daraus, dass er dem erwähnten Mohammed ben Mûsa unter Andern auch wegen seiner Wohlberedtheit gefiel. Barhebraeus, ein jedenfalls competenter Richter in der Beurtheilung der Reinheit und Schönheit der syrischen Sprache, stellt den syrischen Styl des Th'âbit als classisches Muster auf[1]; und was seine Kenntnisse der griechischen Sprache anbetrifft, so werden wir sehen, dass er die meisten der vor ihm von den besten Uebersetzern verfertigten Uebersetzungen nach dem Griechischen corrigirte und emendirte, und 'Hâg'î Chalfa[2] sagt von ihm nach einer unbekannten Quelle, dass Niemand aus den philosophischen Schriften der Griechen hätte Nutzen ziehen können, wenn man nicht die Uebersetzungen des Th'âbit ben Qorrah gehabt hätte, und dass man aus den griechischen Werken, welche nicht er übersetzt hat, keinen Nutzen ziehen kann. Auch der berühmte Astronom Abû-Ma'schar giebt ihm das Zeugniss, dass er einer der scharfsinnigsten Uebersetzer war[3].

Haarbrückers Uebers. II. p. 212) einen Abû-Bekr Th'âbit ben Qorrah zu den Philosophen zur Zeit des Islâm; aber 'H. Chalfa citirt diese Stelle (III. p, 98) und bei ihm heisst es: ...وابو سليمان محمد ابن بكير المقدسى وثابت بن قرّة الحرّانى während in der gedruckten Ausgabe des Schahrastâni steht: وابى سليمن محمد المقدسى وابى بكر ثابت بن قرة وابى بكر; man sieht also offenbar, dass die Worte daselbst corrumpirt und versetzt sind. Unser Th'âbit hiess nach seinem Beinamen Abû-'l-'Hasan.

1) Chron. Syr. p. 176 (180); vgl. oben p. 177.

2) V. p. 385 f. Nr. 11413: . . . . et dictum est: Nisi translationem Th'abiti ben Qorrah haberemus, certe nemo, cum cognitione linguae graecae careret, e libris philosophicis utilitatem caperet, et omnis liber, quem ille arabice non vertisset, intactus remaneret, neque ex eo quisquam fructum caperet.

3) Bei Ibn Abi-Osseibi'ah im 9. Capitel seiner Geschichte der Aerzte, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 548, fol. 56, *b.*: قال ابو معشر فى كتاب المذكرات ان حذاق التراجمة فى الاسلام اربع حنين بن اسحق ويعقوب بن اسحق الكندى وثابت بن قرة الحرانى وعمر بن الفرخان الطبرى; vgl. Hammer l. c. III. p. 241.

Mas'ûdî rechnet ihn[1], neben el-Kendî, Abû-Ma'schar, el-Fargânî, el-Battânî u. dgl. Andern zu den bedeutendsten Astronomen des Islâm, und der Mathematiker 'Abd el-Mâlik esch-Schîrâzî spricht von dem hohen Grade seiner mathematischen Kenntnisse[2]. Delambre will unserm Th'âbit keinen wichtigen Platz in der Geschichte der Astronomie einräumen und nennt sein System der Trepidation, — ein System, das übrigens auf alle unsere astronomische Tafeln bis auf Tycho Einfluss hatte — ein unglückliches[3]. Es muss aber bemerkt werden, dass das Urtheil Delambre's, wie auch das der anderen Astronomen über Th'âbit, sich auf eine kleine, noch unedirte, ins Lateinische übersetzte Schrift desselben: *de motu octavae Sphaerae*[4] und auf einige andere Fragmente von ihm gründet; wer weiss ob sie auch eben so geurtheilt haben würden, wenn sie seine andern Schriften gekannt hätten. Für seine anderweitigen, vielfachen und ausgebreiteten Kenntnisse zeugen seine zahlreichen, von en-Nedîm im Fihrist und vollständiger von el-Qifthî im Târîch el-'Hukamâ aufgezählten Schriften. Jedoch konnte sich Th'âbit, ungeachtet seiner ausgezeichneten philosophischen Kenntnisse und seines vielseitigen Wissens, das ihm nachgerühmt wird, nicht frei von dem Aberglauben seiner Zeit machen. Er war nicht nur Astronom, sondern auch Astrolog[5] und beschäftigte sich auch mit den mystischen Lehren über die talesmatische Kraft der Buchstaben und über die

1) In مروج الذهب Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 595, *a*. Bd. I. fol. 217, *a*. im 61. Capitel: ذكر القول فى تاثير النيرين فى هذا العالم

2) S. Pusey. Catal. etc. p. 600 f.

3) S. Delambre, hist. de l'Astronomie du moyen âge, Paris 1819. p. 73 f.; vgl. ib. p. 5. 50. 81 ff. 264. 286. 377 f. u. 383. — Uebrigens befremdet es uns, dass Delambre dieses System ihm zuschreibt, da dasselbe schon in einer Schrift Theons und später in dem sogenannten Sindhind und in den astronomischen Tabellen des 'Habasch vorkommt; s. Notic. et Extr. Bd. VII. p. 116 u. ib. Not. 2. u. vgl. Reinaud, Géogr. d'Aboulféda. I. p. 47.

4) In der kaiserl. Bibl. in Paris, Nr. 7195.

5) Dies sagt el-Qifthî (l. c. fol. 66, *b*.) von ihm ausdrücklich; die darauf sich beziehende Stelle fehlt bei Casiri l. c. — Ueberhaupt sei hier bemerkt, dass die Biogr. des Th'âbit bei Casiri nicht so vollständig ist, wie die uns vorliegende Copie aus den Wiener Codd.

magischen Compositionen derselben[1]. So schrieb er einen Commentar zu einem pseudohermetischen Buche, welches von dieser Lehre handelt[2], und verfasste auch ein Werk über dieses Thema, welches unter den Mohammedanern eine grosse Berühmtheit erlangte und von denselben schlechthin كتاب ثابت بن قرة, «das Buch des Thâbit ben Qorrah» genannt wurde[3]. Ibn Abî-Osseibi'ah theilt eine kurze Nachricht über Aesculap aus einem Autograph des Thâbit mit[4], die aber den historischen Kenntnissen desselben keine grosse Ehre macht.

Er hat eine grosse Anzahl Werke über Dialectik, Mathematik, Astrologie, Telesmatik, Astronomie, Medicin, Musik, Philosophie und über Gegenstände seiner Religion geschrieben; er hat auch viele Schriften aus dem Griechischen ins Arabische oder Syrische übersetzt, die vor ihm gemachten Uebersetzungen verbessert, viele griechische Werke commentirt und Auszüge aus denselben gemacht. Nach Barhebraeus[5] soll er gegen 150 Werke in arabischer und gegen 16 in syrischer Sprache geschrieben haben, von welchen letztern jener syrische Historiker noch manche vor sich hatte[6]. Ueber die Zeit, wann er jene Uebersetzungen verfertigte, herrschen unter den mohammedanischen Schriftstellern einige

1) Eine ausführliche Auseinandersetzung dieser mystischen Lehre giebt 'H. Chalfa [illegible] doctrina literar[illegible]

2) S. 'H. Cha[illegible]

3) S. ib. p. 66, Nr. 10004. u. vgl. III. p. 54, aus welcher [illegible] dass das dort erwähnte كتاب ثابت بن قرة von dem angegebenen Thema handelt. Im 'H. Chalfa des Rumänzowschen Museums lautet der in der gedruckten Ausgabe Bd. V. l. c. angeführte Artikel (fol. ٣٤٩, *a.*): كتاب ثابت بن قرة الأجل الفاضل المشهور

4) In seiner Geschichte der Aerzte, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 548. Cap. III. vit. Escul. fol. 13, *a.*, in französ. Uebersetzung mitgetheilt von Sanguinetti im Journ. Asiat. S. V. t. IV. 1854, p. 194.

5) Chron. Syr. l. c.

6) Vgl. unten Bd. II. p. II. Anmk. 3.

irrige Ansichten, die berichtigt werden müssen. So rechnet ihn Ibn Chaldûn in seinen berühmten Prologomena[1] zu den Uebersetzern zur Zeit des Chalifen Abû-Ga'afar el-Manssûr, der gegen 60 Jahre vor der Geburt des Th'âbit gestorben ist, und der Molla Lufthî lässt ihn, in seinen Glossen zum Mathâlî', unter el-Mâmûn übersetzen[2], der 4 Jahre vor seiner Geburt gestorben ist. — Im Fihrist und im Târîch el-'Hukamâ sind seine Originalwerke, Uebersetzungen griechischer Werke, Commentare zu denselben und Compendien aus ihnen aufgeführt; wir werden uns hier, aus den oben angeführten Gründen, auf die Aufzählung der letzteren beschränken:

A.

Er übersetzte folgende Werke aus dem Griechischen:

1) *Euclidis elementa*, von den Mohammedanern كتاب فى اصول الهندسة genannt. Dieses Werk ist schon vor ihm von verschiedenen Uebersetzern übersetzt worden, aber Th'âbit emendirte zuerst die Uebersetzungen des Isaac ben 'Honein und die anderer Uebersetzer und verfertigte dann selbst eine neue Uebersetzung. Wenrich[3], sich auf die Aussage des en-Nedîm und el-Qifthî berufend, behauptet gegen die ausdrücklichen Zeugnisse Anderer, dass Th'âbit die *Elementa* des Euclid nicht selbst übersetzt, sondern nur die Uebersetzung des Isaac ben 'Honein verbessert habe. El-Qifthî sagt aber im Leben des Th'âbit[4] ausdrücklich, dass dieser die alte Uebersetzung des obigen Werkes von Isaac ben 'Honein verbessert und dann eine neue Uebersetzung verfertigt

1) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 505, p. 464.

2) Bei 'H. Chalfa III. p. 98; vgl. ib. V. p. 385, Nr. 11413. u. p. 595 f. Nr. 12333.

3) L. c. p. 177, §. 116 u. ib. Anmk. 73.

4) Im Târîch el-'Hukamâ, Ms. der k. k. Biblioth. in Wien Nr. 505, fol. 69, b.: واصلح كتاب اقليدس ونقله ايضا الى العربى اصلاحين الثانى خير من الاول; bei Casiri l. c. p. 391 fehlt ايضا hinter ونقله: vgl. ib. p. 388 u. 339 ff.

habe, dessgleichen sagt 'Hâg'i Ch'alfa[1], dass er die Elemente übersetzt hat; wenn nun auch Ibn Abî-Osseibi'ah berichtet[2], dass Th'âbit die von Hig'g'âg' ben Mathar verfertigte Uebersetzung jenes Buches verbessert habe, so beweist dieses nicht, dass er keine neue Uebersetzung gemacht habe. Auch in der Vorrede zum Codex 888, 1. der Bodlej. Bibliothek[3], welcher eine arabische Uebersetzung des Euclides enthält, heisst es gleichfalls, dass es von diesem Werke zwei Uebersetzungen gebe, von denen die eine von Th'âbit und die andere von 'Hig'g'âg' herrührt, was Wenrich[4] ohne triftigen Grund nicht gelten lassen will. In der Bodlejanischen Bibliothek befindet sich auch ein arabisches Exemplar der Elemente, wo ausdrücklich bemerkt ist, dass es die Uebersetzung des Th'âbit enthält, und der Text dieses Exemplars stimmt in der That nicht mit einem andern Exemplar dieser Bibliothek, welches die Elemente nach der von Th'âbit verbesserten Uebersetzung des Isaac ben 'Honein enthält[5], überein. Exemplare dieser von ihm verbesserten Uebersetzung befinden sich in der Bodlejanischen[6], in der Copenhagener[7] und in der Upsalaer[8] Bibliothek.

2) *Archimedis de dimensione circuli ejusque computatione* liber, unter dem Titel: كتاب مساحة الدايرة وتكسيرها

Das Original dieses Werkes ist nicht auf uns gekommen[9]

1) Bd. I. p. 381 f.

2) Im 9. Capitel seiner Geschichte der Aerzte, Ms. des asiat. Mus. in St. Petersb. Nr. 548, fol. 56, *a*. heisst es: الحجاج بن مطر نقل للمامون ومن نقله كتاب اقليدس ثم اصلحه ثابت بن قرة الحرانى; vgl. Casiri l. c. p. 339 u. 341.

3) S. Uri l. c. p. 192.

4) L. c. p. 179, §. 117. u. ib. Anmk. 82.

5) S. Pusey, Catal. p. 260, Nr. 280. u. vgl. ib. Not. *k*. u. p. 257 f. Nr. 279.

6) S. Uri l. c. p. 199 f. Nr. 919. u. p. 207 f. Nr. 958. u. Pusey, Catal. etc. p. 257 f. Nr. 279.

7) S. Codd. orientt. bibl. Reg. Hafn. Pars alt. codd. Hebr. et Arab. cont. Hafn. 1851, p. 63, Nr. 81.

8) S. Tornberg, Codd. Arab. Pers. etc. bibl. Reg. Univers. Upsal. p. 220, Nr. 321.

9) S. Fabric. Bibl. Graec. Bd. IV. p. 180, ed. Harles.

und im Fihrist ist es auch nicht unter den Werken des Archimedes aufgezählt. Dagegen kennt el-Qifthî[1] ein Werk von demselben, betitelt كتاب مساحة الدايرة, *de dimensione circuli liber*[2]; eben so erwähnt 'H. Chalfa an einer Stelle, bei Besprechung eines andern Werkes des Archimedes[3], eine Abhandlung desselben فى تكسير الدايرة, *de computatione circuli*, und an einer andern Stelle[4] ein كتاب مساحة الدايرة وتكسيرها, *de dimensione circuli eiusque computatione*, gleichfalls von Archimedes; und es scheint, dass die von el-Qifthî erwähnte Schrift und das zuerst von 'H. Chalfa angeführte Werk ein und dasselbe ist, von dem der Titel nicht immer vollständig angeführt wurde. Dass Thâbit ben Qorrah dieses Werk übersetzt hat, ist zwar weder im Fihrist, noch im Târîch el-'Hukamâ, noch bei 'H. Chalfa erwähnt; aber von diesem Werke befinden sich drei Exemplare auf der Bodlejanischen und zwei in der Medicäischen Bibliothek unter dem Titel: مقالة ارشميدس فى تكسير الدائرة, *Archimedis tractatus de computatione circuli*, wo ausdrücklich bemerkt ist, dass dieses Werk von jenem Ssabier übersetzt wurde[5].

3) *Archimedis Lemmata* sive *Adsumta de principiis geometricis* unter dem Titel كتاب المأخوذات فى اصول الهندسيّة.

Dieses Werk, welches gleichfalls nicht auf uns gekommen ist[6], ist nach der ausdrücklichen Angabe 'H. Chalfa's[7]

1) Vita Archimedis; vgl. Casiri l. c. I. p. 383 f.

2) Dieses Werk ist nach Casiri l. c. p. 383 von Petro della Valle ins Lateinische übersetzt worden.

3) V. p. 140, Nr. 10419. — Wenrich hat l. c. p. 191 diese Stelle übersehen und meint daher, dass bei den arab. Schriftstellern kein Buch des Archimedes betitelt فى تكشير الدايرة vorkomme.

4) Ib. p. 150, Nr. 10482.

5) S. Uri, Bibl. Bodlej. codd. mss. orr. catal. p. 189, Nr. 875, 5. p. 194, Nr. 895, 13. u. p. 208, Nr. 960, 3. u. Steph. Evod. Assem. Catal. Bibl. Codd. Mss. orient. Bibl. Medic. etc. p. 383, Nr. 271. u. p. 392, Nr. 286.; vgl. Labb. Bibl. nova librr. mss. p. 251 u. Wenrich l. c. p. 191 f. §. 125.

6) S. Fabric. l. c. p. 177.

7) Bd. V. p. 144 f. Nr. 10450. u. ib. p. 351, Nr. 11268; vgl. Casiri l. c. p. 383 f.

und einiger Handschriften, welche diese Uebersetzung enthalten, von Th'âbit übersetzt worden. Von dieser Uebersetzung, welche sich in der Bodlejanischen[1], in der Leidner[2] und in der Medicäischen Bibliothek[3] findet, verfertigten Abraham Ecchellensis und Johan. Gravius lateinische Uebersetzungen[4].

4) *Archimedis de Sphaera et Cylindro* libri II, *περὶ τῆς σφαίρας καὶ κυλίνδρου*, unter dem Titel: كتاب الكرة والاسطوانة.

Nach der gedruckten Ausgabe des 'H. Chalfa[5] hat Th'âbit ben Qorrah nur die von 'Honein ben Isaac verfertigte Uebersetzung dieses Buches verbessert und vervollständigt; aber nach dem handschriftlichen 'H. Chalfa des Rumänz. Museums[6] hat er es ganz von neuem übersetzt[7].

Er übersetzte ferner:

5) *Eutocii de duabus lineis* lib., unter dem Titel: كتاب في الخطين.

Weder das Original, noch die Uebersetzung sind, so viel bekannt ist, auf uns gekommen und nur im Fihrist und im Târ. el-'Hukamâ sind dieselben erwähnt[8]. Ferner:

6) *Apollonii Pergaei de conicarum sectionum*, *Κωνικὰ στοιχεῖα*, libri VII. unter dem Titel: كتاب المخروطات[9].

Th'âbit übersetzte blos die letzten drei Bücher dieses

1) Uri l. c. p. 189, Nr. 875, 13. p. 194, Nr. 898, 6. u. p. 208, Nr. 960, 7.

2) S. Catal. librr. universit Lugd. Bat. p. 454, Nr. 1097 (162).

3) S. Stephan. Evod. Assem. l. c. p. 383, Nr. 271. p. 385, Nr. 275. p. 392, Nr. 286. u. p. 406, Nr. 326.

4) Erstere erschien in Florenz 1661 und letztere in den Miscell. v. Sam. Forst. Lond. 1659; vgl. Schnurrer, Bibl. Arab. p. 461 f. u. Wenrich l. c. p. 192 f. §. 126.

5) Bd. V. p. 140, Nr. 10419.; vgl. Casiri l. c.

6) Fol. ٣٤٤, *a*.

7) Vgl. Wenrich l. c. p. 190, §. 124.

8) S. Wenrich l. c. p. 197 f. §. 129. u. ib. die Anmk. 43. u. vgl. Casiri l. c. I. p. 382 f.

9) S. 'H. Chalfa V. p. 147 f. Nr. 10472.; Casiri l. c. p. 385 u. vgl. Wenrich l. c. p. 199 ff. §. 131 ff. u. Cureton, Catal. codd. mss. orientt. qui in Mus. Brit. ass. II. p. 208, Nr. 426, 16.

Werkes, welche Uebersetzung sich auch in der Bodlejanischen[1] und in der Leidner Bibliothek[2] befindet.

7) *Theodosii Tripolitani sphaericorum*, σφαιρικῶν, libri III., unter dem Titel: اكر ثاوذوسيوس اليونانى المهندس.

Qosthâ ben Lûqâ übersetzte das erste Buch und das zweite bis zum 5. Schema und Th'âbit corrigirte diese Uebersetzung und beendigte sie[3]. Exemplare dieser Uebersetzung befinden sich auf der Bodlejanischen[4], Medicäischen[5] und Leidener Bibliothek[6].

8) *Autolici Pitanensis de sphaera mota* liber, περὶ κινουμένης σφαίρας, unter dem Titel: كتاب الكرة المتحركة.

'H. Chalfa erwähnt dieses Buch an zwei Stellen und sagt an der einen[7] blos, dass dasselbe unter el-Mâmûn übersetzt wurde und an der andern Stelle[8] nach der gedruckten Ausgabe, dass Th'âbit die vor ihm gemachte Uebersetzung dieses Werkes verbessert habe. In dem handschriftlichen 'H. Chalfa des Rumänz. Museums heisst es dagegen an der zweiten Stelle[9], dass Th'âbit dieses Buch übersetzt habe. Diese Angabe scheint auch richtiger zu sein, da in der Bodlejan.[10]

---

1) Uri l. c. p. 192, Nr. 885. p. 203, Nr. 939, 4. und p. 205, Nr. 943.; vgl. Pusey, Catal. etc. p. 600 f.

2) Catal. l. c. p. 453, Nr. 1075 (14, 1).

3) S. Uri l. c. p. 188 f. Nr. 875, 1. u. vgl. 'H. Chalfa I. p. 389, Nr. 1099. Bei Wenrich l. c. p. 206, §. 140. heisst es: Qostha ben Lûqâ hätte dieses Werk bis zum 5. Schema des dritten Buches übersetzt, was aber unrichtig ist; denn 'H. Chalfa sagt l. c. ausdrücklich, dass er blos bis zum 5. Schema des zweiten Buches übersetzt habe.

4) S. Uri l. c. p. 188 f. Nr. 875, 1. p. 197, Nr. 906, 2. u. p. 208, Nr. 960, 2. u. Pusey, Catal. etc. p. 295, Nr. 295., in welchem letztern Exemplare, wie auch bei 'H. Chalfa l. c., es aber heisst, dass der von Qosthâ ben Lûqâ unübersetzt gebliebene Theil von einem Andern übersetzt und dessen Uebersetzung von Th'âbit dann corrigirt wurde.

5) Steph. Evod. Assem. l. c. p. 381, Nr. 271. u. p. 392, Nr. 286.

6) S. Catal. l. c. p. 455, Nr. 1120. (1024, 2) u. p. 459, Nr. 1165 (1031, 2).

7) Bd. I. p. 389, Nr. 1098.

8) Bd. V. p. 140, Nr. 10418.

9) S. v. كتاب الكرة المتحركة fol. ٤٤١

10) S. Uri l. c. p. 189, Nr. 875, 2.; vgl. ib. p. 197, Nr. 906, 4. 908, 2. u. p. 208, Nr. 960, 1.

und in der Medicäischen[1] Bibliothek sich wirklich Exemplare dieser Uebersetzung befinden.

9) *Eiusdem de siderum inerrantium ortu et occasu, περὶ ἐπιτολῶν καὶ δύσεων*, libri II. unter dem Titel: كتاب الطلوع والغروب.

Nach 'H. Chalfa[2] soll Th'âbit blos die vor ihm gemachte Uebersetzung dieses Buches verbessert haben; aber in der Bodlejan. Bibliothek giebt es Exemplare, in denen ausdrücklich bemerkt ist, dass sie die Uebersetzung des Thâbit enthalten[3].

10) *Claudii Ptolomaei Μαθηματικὴ Συντάξις*, welches Werk unter den Mohammedanern gewöhnlich المجسطى, *el-Mig'isthî*[4] (Almagesti), genannt wird.

Ueber die Uebersetzung dieses Buches finden sich bei arabischen Schriftstellern verschiedene Angaben; nach den Einen nämlich hat Th'âbit eine selbstständige Uebersetzung dieses Werkes gemacht, nach den Andern dagegen soll er nur die Uebersetzungen seiner Vorgänger verbessert haben. In der That aber hat er nach der ausdrücklichen Angabe des el-Qifthî zuerst die alte Uebersetzung dieses Werkes verbessert und dann auf Gesuch eines Freundes eine vortreffliche neue Uebersetzung gemacht, deren Autograph el-Qifthî besass[5]. Mit dieser Angabe stimmt die Mittheilung 'Hâg'î Chalfa's nach den Glossen des Qâdhî-Zâdeh überein[6].

---

1) S. Steph. Evod. Assem. l. c. p. 382, Nr. 271. u. p. 392, Nr. 286.; vgl. Wenrich l. c. p. 208, §. 141. u. Abûlfarag. hist. Dynast. p. 77 (80). In der Vaticanischen Bibl. befindet sich Nr. 400, 3. eine hebräische Uebersetzung dieses Buches.

2) Bd. V. p. 112, Nr. 10279.

3) S. Uri l. c. p. 189, Nr. 875, 8. u. p. 194, Nr. 895, 2.; vgl. den alten Leidn. Catal. p. 456, Nr. 1164 (1031, 1) u. St. Ev. Assem. l. c. p. 383, Nr. 271. u. p. 392, Nr. 286. u. Wenrich l. c. p. 208 f. §. 141.

4) Ueber diese Benennung vgl. Wenrich l. c. p. 227, Anmk. 23.

5) S. Târich el-'Huk. Ms. l. c. fol. 69, *a*. u. vgl. Casiri l. c. p. 349. 388. u. 391.

6) S. 'H. Chalfa Bd. V. p. 385 ff. Nr. 11413. u. vgl. Wenrich p. 226 ff. §. 155 ff. u. Cureton, Catal. codd. mss. orientt. qui in Mus. Brit. asservantur, Pars II. p. 386 f. Nr. 389.

11) *Eiusdem de hypothesibus planetarum* liber, *ὑπόθεσις τῶν πλανομένων*.

Ein Exemplar dieser Uebersetzung findet sich in der Leidner Bibliothek[1].

12) *Galeni de chimo* liber, *περὶ χυμῶν*, كتاب الكيموس[2].

13) *Eiusdem de secta sua* liber, كتاب ما يعتقده رأيا.

Dieses Werk ist wahrscheinlich mit der Abhandlung des Galenus: *περὶ ἀρίστης αἱρέσεως, de optima secta*, identisch, was schon Wenrich vermuthete[3].

14) *Procli in Pythagorae aurea carmina commentarius*, كتاب تفسير وصايا فيثاغورس الذهبيّة لبرقلس الأفلاطونى.

Th'âbit übersetzte nur einen Theil dieses Commentars[4].

15) *Nicomachi Geraseni introductio ad scientiam numeri*, كتاب المدخل الى علم العدد.

Dass Th'âbit dieses Buch übersetzt hat, ist unseres Wissens weder bei den mohammedanischen Biographen, noch bei den Bibliographen erwähnt, aber im Britischen Museum befindet sich ein Exemplar dieses Werkes, wo ausdrücklich bemerkt ist, dass es die Uebersetzung des Th'âbit enthält[5].

---

1) S. Catal. l. c. p. 458, Nr. 1193. u. vgl. Wenrich l. c. p. 232, §. 159.

2) S. Casiri l. c. I. p. 235 u. 257, wo er الكيموس durch *Chylus* übersetzt und bemerkt: seu *de probis, pravisque Alimentorum succis*, ut habet Fabricius. Wenrich dagegen übersetzt es (l. c. p. 256) wie wir oben. — Es ist aber möglich, dass dieses Buch nicht von unserm Th'âbit herrührt, sondern von einem andern Uebersetzer, welcher gleichfalls diesen Namen führte, schlechthin ثابت الناقل genannt wird, und mit unserm Ssabier nicht identisch sein kann, weil jener für einen mittelmässigen, dieser dagegen für einen vortrefflichen Uebersetzer galt. In Ibn Abi-Oseibi'ahs Gesch. d. Aerzte (Ms. des as. Mus. Nr. 548, Cap. 9, fol. 56, *b.*) heisst es: ثابت الناقل كان متوسطا فى النقل ... ومن نقله كتاب الكيموسين لجالينوس

3) S. Casiri l. c. u. Wenrich l. c. p. 257; vielleicht aber ist auch dieses Werk von dem andern Th'âbit übersetzt.

4) S. Wenrich l. c. p. 288, §. 196.

5) S. Cureton l. c. p. 208, Nr. 426, 15. Der arabische Titel: كتاب المدخل

12) *Isagoge in logicam*, كتاب مدخل الى المنطق.

El-Qifthî erwähnt ein solches Werk von Th'âbit und bemerkt dabei, dass es eine Uebersetzung sei, ohne aber anzugeben, wer der Verfasser desselben ist[1]. Wir vermuthen aber, dass das Original von Galenus herrührt, der nach en-Nedîm und el-Qifthî ein solches Werk geschrieben haben soll[2].

B.

Ausser den hier angeführten selbstständigen Uebersetzungen hat Th'âbit eine grosse Anzahl von den vor ihm gemachten Uebertragungen verbessert und corrigirt, wie z. B. die ältern Uebersetzungen der Elemente des Euclides, die des *Τετράβιβλος*, Quadripartitum des Ptolemaeus[3] und dergleichen andere Werke.

C.

Ausserdem commentirte er auch folgende aus dem Griechischen übersetzte Schriften:

1) *Περὶ ἑρμηνείας* des Aristoteles[4].
2) Einen Theil des ersten Buches *περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως*[5].
3) Das 14. und 15. Buch der Elemente des Euclides[6]. Er

الى علم العدد الذى وضعه نيقوماخس الجراسينى من شيعة فيثاغورس ترجمه ثابت ابن قره; der griechische Text ist in Paris 1538 erschienen; vgl. Fabric. Bibl. Graec. IV. p. 2.

1) Târ. el-'Huk. Ms. l. c. fol. 66, *b*. Casiri kennt dieses Buch nicht; s. Casiri l. c. p. 386 ff.

2) S. Wenrich l. c. p. 259.

3) S. Wenrich l. c. p. 231, §. 158.

4) S. Casiri l. c. p. 305 u. 309; vgl. Hotting. bibl. orient. p. 222 u. Wenrich l. c. p. 172.

5) Im Târ. el-'Huk. Ms. Wien Nr. 105. heisst es zwar im Leben des Th'âbit fol. 67, *b*. schlechthin, dass er das obige Buch des Aristoteles commentirt habe; dagegen heisst es daselbst im Leben des Alexand. Aphrodis. ausdrücklich, dass sein Commentar sich nur über einen Theil des ersten Buches erstrecke; s. 'H. Chalfa III. p. 620; vgl. Casiri l. c. p. 244 u. 246 u. Wenrich l. c. p. 173, §. 113.

6) El-Qifthî im Târ. el-'Huk. Ms. l. c., fol. 69, *b*.; vgl. Casiri l. c. p. 388 u. 391 u. Wenrich l. c. p. 188.

schrieb auch einen Doppelcommentar zum ersten Buche der Schrift des Appollonius Pergaeus:

4) *De relationis* sive *proportionis sectione*, فى قطع النسبة المحدودة[1]; und einen einfachen Commentar zum

5) *Almagesti* des Ptolemaeus in drei Büchern, von denen das letztere, das wichtigste und umfangreichste, unvollendet blieb[2].

D.

Aus folgenden Werken machte er Auszüge:

1) *Hippocratis de aëre, aqua et locis*, جوامع عملها لكتاب بقراط فى الاهوية والمياة والبلدان[3],

---

1) Târîch el-'Huk. Ms. l. c. fol. 69, *a.*: ... اصلاحه للمقالة الاولى من كتاب ابلونيوس فى قطع النسبة المحدودة (المحدودة) وهذا الكتاب مقالتان اصلح ثابت الاولى اصلاحا جيدًا وشرحها واوضحها وفسّرها والثانية لم يصلحها وهى غير مفهومة. Bei Casiri l. c. p. 391 blos مع شرح جليل. — 'H. Chalfa kennt zwei verschiedene Werke dieses Apollonius und führt Bd. V. p. 137, Nr. 10400. ein Buch von demselben an, betitelt: كتاب قطع الخطوط على نسبة, de sectione linearum proportionata, und ib. p. 164, Nr. 10574. ein anderes Werk von ihm, betitelt: كتاب نسبة الجذور, de ratione sive proportione radicum arithmeticarum, und sagt von diesem Werke nach dem Târîch el-'Huk. das, was daselbst von dem oben angeführten gesagt ist. Es scheint aber, dass 'H. Chalfa mit Recht von zwei Büchern spricht; denn auf der Bodlej. Bibl. findet sich wirklich ein Werk des Apollonius, welches den von 'H. Chalfa zuerst erwähnten Titel führt (s. Uri l. c. p. 190, Nr. 877,1). Nach dem handschriftlichen 'H. Chalfa des Rumänz. Mus. hat Th'âbit das zuletzt erwähnte Werk selbstständig übersetzt. Der betreffende Artikel lautet daselbst (fol. ٣٤٥, *a.*) wie folgt: كتاب نسب الجذور لاجلينوس (sic) الكاهن الاسكندرى وهو مؤلّف مرتب على اثنى عشر مقالة عرّبه ثابت بن قرة وهو مؤلّف فى الحكمة كذا مذكور فى تاريخ الحكما. Letzteres scheint nicht wahr zu sein; vgl. Wenrich l. c. p. 202 f. §. 135 f., welcher der Angabe 'H. Chalfa's folgt, aber mit Unrecht Th'âbit als Verbesserer der Uebersetzungen beider Schriften anführt.

2) Târ. el-'Huk. Ms. l. c.; vgl. Casiri ll. cc. u. Wenrich l. c. p. 234, §. 162.

3) Bei Hammer l. c. IV. p. 351, Nr. 48.: ... «über Winde, Wasser und Länder»; vgl. Wenrich l. c. p. 113.

2) aus den Categorien des Aristoteles;

3) aus dessen *Analytica priora*, كتابه فى جوامع عملها الى انالوطيقا الاول[1]; und

4) aus dessen *περὶ ἑρμηνείας*, جوامع لبارمينياس; ferner aus

5) aus dem ersten Buche des *Quadripartitum* des Ptolemaeus, جوامع عملها للمقالة الاولى من الاربع لبطلميوس; und

6) aus dessen *Almagesti*[2]; ferner aus folgenden Werken des Galenus:

7) *de curatione*, كتاب فى التبرر وهو مختصر كتاب جالينوس[3];

8) *de elementis*, *περὶ τῶν στοιχείων*, مختصر فى الاسطقسات[4].

Dieses Werk fehlt bei Casiri und Wenrich erwähnt es zwar, aber ohne zu bemerken, dass Thâbit daraus einen Auszug gemacht hat[5].

9) *de temperamenti inaequalis vitio*[6], كتاب سواء المزاج المختلف لجالينوس[6];

10) *de diebus criticis*, *περὶ κρίσεων*, مختصر كتاب فى ايام البحران[7] لجالينوس, in drei Büchern;

11) *de locorum adfectorum notitia*, *περὶ διαγνώσεως τῶν πεπονθότων τόπων*, كتاب تعرّف امراض الاعضاء الآلة;

12) *de alimentis* in drei Büchern, كتابه فى اختصار كتاب جالينوس فى الاغذية ثلاث مقالات;

13) *de methodo medendi*, *περὶ θεραπευτικῆς μεθόδου*, مختصر كتاب حيلة البرء;

El-Qifthî sagt jedoch nicht ausdrücklich, dass dieses Buch von Galenus herrührt — er sagt nur وهو من المتقدمين —, aber dieses Werk findet sich in verschiedenen

1) Vgl. Hotting. bibl. Arab. p. 220 ff.

2) Blos aus den ersten zwölf Büchern nach der Angabe des el-Qifthî.

3) Dieses Buch ist bei Wenrich unter den Schriften des Galenus nicht aufgeführt.

4) Nach unserer Copie aus el-Qifthî l. c fol. 68, *b*.

5) S. Wenrich l. c. p. 242.

6) Vgl. Casiri l. c. p. 257 u. 285, Nr. 844, 2. u. Wenrich l. c. p. 246.

7) Eine Randglosse im Wiener Codex erklärt البحران durch البوع المريض.

Bibliotheken[1], wo es ausdrücklich dem Galenus zugeschrieben wird. Wenrich erwähnt zwar dieses Buch (l. c.), sagt aber nicht, dass Th'âbit einen Auszug daraus gemacht hat. Casiri erwähnt es gar nicht.

14) *de marasmo*, مختصر كتاب الذبول لجالينوس;

15) *de medicamentis vomitoriis*, مختصر كتاب فى الادوية المقيّئة;

16) *de atra bile*, *περὶ μελαίνης χολῆς*, مختصر كتاب المرة السوداء.

17) *de medicamentis simplicibus*, جوامع لكتاب جالينوس فى الأدوية المفردة;

18) *de victus ratione in morbis acutis ad Hippocratem mentem*, *περὶ τῆς κατὰ τὸν Ἱπποκράτης διαίτης ἐπὶ τῶν ὀξέων νοσημάτων*, جوامع لكتاب جالينوس فى تدبير الامراض الحادة على راى بقراط; endlich

19) aus der Arithmetik des Nicomachus Gerasinus, جوامع عملها لكتاب نيقوماخس فى الارثماطيقى[2].

E.

Ueber griechische Philosophie und griechische Werke schrieb er:

1) رسالة فى الحجّة المنسوبة الى سقراط, *Tractatus de argumento Socrati adscripto*[3];

2) رسالة فى حلّ رموز كتاب السياسة لافلاطون, *Tractatus de solutione mysteriorum, in Platonis republica obviorum*;

3) eine vortreffliche Einleitung zu den Elementen des Euclides;

---

1) S. Wenrich l. c. p. 242, §. 171. Ibn Abi-Osseibi'ah citirt auch im zweiten Capitel seiner Geschichte der Aerzte (Ms. des asiat. Mus. Nr. 548, fol. 11, *a.*) im Leben des Aesculap ein كتاب حيلة البرء des Galenus.

2) Alle diese Notizen über die von Th'âbit verfertigten Compendien sind aus dem Târich el-'Huk Ms. l. c. fol. 66, *b.* ff. geschöpft; zu vgl. ist hier Casiri l. c. p. 254 ff. 303. 309. 349. 386 ff. u. Wenrich l. c. p. 113. 171 f. 225. 241. 236 u. 269 f.

4) Diese Notiz findet sich blos im Fihrist des en-Nedîm, Ms. in Wien, Nr. 414. fol. 94, *a.* und es ist uns nicht recht klar, was mit diesem Argumentum Socraticum gemeint ist.

4) كتاب فى ايضاح الوجه الذى ذكر بطلميوس انه به استخرج من تقدمه مسيرات القمر الدورية وهى المستوية, *expositio modi, quo antecessores Ptolemaei, ut idem tradit, ad extrahendum cursus aequales lunae utuntur*[1];

5) جواب عن سبب الخلاف بن زيخ بطلميوس وبين المتخن, *Responsum de causa discriminis inter Ptolemaei tabulas astronomicas illasque quae probatae habentur;* endlich

6) كتاب فيما اغفله ثاون فى حساب كسوف الشمس والقمر, *de iis, quae Theon in supputatione eclipsis solis lunaeque praetermissit*[2].

El-Qifthî zählt eine grosse Anzahl von Thâbit ben Qorrah verfasste Werke auf, deren Verzeichniss ein Ssabier Namens Abû-'Alî el-Mohassan, der Sohn des oben erwähnten ssabischen Dichters Abû-Is'haq Ibrahîm und ein Verwandter des Thâbit von Seiten seiner Frau, verfasst hat[3]. Ausser den zahlreichen Werken, deren Titel el-Qifthî angiebt, hat Thâbit nach demselben viele Schriften über astronomische Beobachtungen, über Astronomie, Musik und Mathematik hinterlassen, deren Autographa jener gesehen hat, und welche für die bekannten Benê-Mûsa verfasst wurden[4]. Eben so sagt el-Qifthî von ihm, dass

1) Der Titel dieses Buches lautet bei Casiri l. c. p. 390: كتاب فى استخراج مسيرات القمر الدورية وهى المسنوية. Auch Hammer übersetzt l. c. p. 349, Nr. 24: d. B. der Herausbringung des gleichen Mondlaufes.

2) Diese Notizen sind gleichfalls aus el-Qifthî l. c. entnommen; vgl. Casiri l. c. p. 386 ff. u. Wenrich l. c. p. 124. 188. 303 u. 306.

3) Die darauf bezügliche Stelle lautet in der Wiener Handschrift fol. 67, *a.*: واما اسماء مصنفاته التى صنفها فقد وجدت اورقا بخط ابى على المحسن بن ابرهيم بن هلال الصابى يشتمل على ذكر نسب ابى الحسن ثابت بن قرة بن مروان هذا وعلى ذكر ما صنفه من الكتب الخ; vgl. dieses dieses Capitel weiter unten Nr. XX.

4) L. c. fol. 69, *a.* f.: وله .... عدّة كتب له فى الارصاد عربى وسريانى عدّة مختصرات فى النجوم والهندسة رايتها بخطه وترجمتها بخطه ما عمله ثابت للفتيان ابقاهم الله واظنه يعنى اولاد محمد بن موسى بن شاكر

die Zahl der Schriften, die er aus einer Sprache in die andere übersetzt habe, sehr gross sei[1]. Seine syrisch abgefassten Werke über die heidnische Religion und über heidnische Ritualgesetze sind von uns an einer andern Stelle aufgezählt worden[2]. Aus dem grossen Werke des Ibn-'Awwâm über Agricultur erfahren wir, dass Th'âbit sich auch mit dieser Wissenschaft befasst und darüber geschrieben hat[3]. Nach Barhebraeus soll er auch ein historisches Werk, betitelt: *Liber chronographicus, de regibus Syriacis antiquis, id est Chaldaeis*, geschrieben haben[4]. Diese Angabe scheint aber auf einer Verwechslung zu beruhen; denn unter den zahlreichen Schriften des Th'âbit bei el-Qifthî findet sich kein einziges historisches Werk, aber derselbe giebt an, dass Sinân ben Th'âbit ein Werk dieses Inhalts geschrieben habe[5], so dass Barhebraeus hier Vater und Sohn mit einander verwechselt zu haben scheint.

Th'âbit ben Qorrah scheint viele Schüler gehabt zu haben, von denen aber nur zwei bekannt sind, nämlich ein Christ, Namens 'Isa ben Asîd, der sein Lieblingsschüler war und den er allen andern vorzog[6], welcher auch manche von seinem Lehrer in syrischer Sprache abgefasste Schriften unter den Augen desselben ins Arabische übersetzte, und ein Jude, Namens Jehûdah ben Joseph, genannt Ibn Abî-l-Th'ânâ, der Philosoph und

1) L. c. fol. 69, *b.*: واما ما نقل من لغة الى لغة فكثير.

2) S. unten Bd. II. p. II f.

3) S. Libro de agricultura, su autor ... Abû-Zaccaria ... eben el-Awam ... Traducido al Castellano ... por J. A. Banqueri. I. p. 8 f.; vgl. Casiri l. c. I. p. 324.

4) S. Chron. Syr. p. 176 (180); vgl. oben p. 164 u. ib. Anmk. 4.

5) Târich el-'Hnk. Ms. l. c. fol. 144, *b.*; vgl. weiter unten p. 573.

6) Fihrist, Ms. in Wien Nr. 414, fol. 94, *a.*: ومن تلميذه عيسى بن اسيد النصرانى وكان ثابت يقدّمه ويفضّله وقد نقل عيسى بن اسيد من السريانى الى العربى بخضرة ثابت كتاب جوابات ثابت لمسائل عيسى بن اسيد

Der Anfang der eben angeführten Stelle bis وقد نقل findet sich auch bei Ibn Abî-Osseibi'ah Ms. l. c. fol. 37, *a.* Auch im Târich el-'Huk, sind l. c. Schriften des Th'âbit erwähnt, welche dessen Schüler 'Isa ben 'Asîd aus dem Syrischen ins Arabische übertrug. Vgl. unten p. 567, Anmk. 8.

Arzt war und den Mas'ûdî in Raqqah in Mesopotamien kennen lernte[1].

Th'âbit war der Gründer eines glorreichen Hauses, dessen Repräsentanten länger als zwei Jahrhunderte in Bagdâd durch Talent und Wissenschaft glänzten, und er scheint während seines Lebens viele Freunde unter den Mohammedanern gehabt zu haben. Als er an einem Donnerstag, den 25. Ssafar des Jahres 288 (den 18. Februar 901) starb, beweinte ihn sein Freund, der Astronom Abû-A'hmed Ja'hja ben 'Alî ben Ja'hja en-Nedîm, in einer langen Elegie, deren ersten 8 Verse el-Qifthî mittheilt[2].

Seine Biographie schrieb zuerst sein Sohn Sinân[3], dann der oben erwähnte Abû-'Alî el-Mo'hassan[4], dann sein Enkel der berühmte Geschichtschreiber Th'âbit ben Sinân[5], deren Schriften aber, wie es scheint, nicht auf uns gekommen sind. Ferner schrieben darüber: en-Nedîm im Fihrist el-'Ulûm[6], el-Qifthî im Târîch el-'Hukamâ[7], der die eben erwähnte Schrift des el-Mo'hassan vor sich hatte, Ibn Challikân[8], der hier von el-Qifthî unabhängig ist, Gregorius Barhebraeus in seiner syrischen Chronik[9] und in seiner *Historia Dynastiarum*[10],

1) Mas'ûdî erzählt in seinem كتاب التنبيه nach einer Mittheilung von Sylv. de Sacy (Not. et Extr. T. VIII. p. 167 f.), dass er mit ihm Controversen über philosophische und medicinische Gegenstände في الرقّة من ديار مصر gehabt hätte. Es kann keinen Augenblick bezweifelt werden, dass hier مضر statt مصر gelesen werden muss; denn in Aegypten gab es keine Stadt, welche den Namen Raqqah führte, dagegen ist oben (p. 479) nachgewiesen worden, dass das mesopotamische Raqqah, das alte Callinicum, in ديار مضر lag; und es ist befremdend, dass Sylvestre de Sacy den Fehler nicht bemerkt und die angeführten Worte: «à Rakka, ville appartenant à l'Egypte» übersetzt.

2) L. c. fol. 71, *a.*; vgl. unten Bd. II. p. xx f. u. ib. die Anmkn. 77. u. 78.

3) Vgl. die unten p. 573 unter Nr. 5. angeführte Schrift.

4) S. oben p. 564, Anmk. 3.

5) Im Târîch el-'Huk. ist fol. 70, *a.* f. eine Stelle über Th'âbit ben Qorrah aus einem Werke dieses Historikers angeführt; vgl. über denselben dieses Capitel weiter unten Nr. VI.

6) Ms. in Wien Nr. 414, fol. 93, *b.* f.

7) Ms. ib. Nr. 105, fol. 66, *b.* — 71, *a.*, sehr abgekürzt bei Casiri l. c. p. 389–391.

8) Nr. ۱۳۷ ed. Wüstenf. u. Slane l. c. I. p. 288 ff.

9) Chron. Syr. p. 176 f. Text, p. 179 f. Uebers. — 10) Hist. Dyn. p. 281 (184).

der zwar von el-Qifthî abhängig ist, aber dennoch auch besondere Quellen und sogar Originalwerke des Thâbit vor sich hatte[1]; der bekannte Ibn Abî-Osseibi'ah in seiner Geschichte der Aerzte[2], der hier fast ganz von el-Qifthî abhängig ist; Bedr ed-Dîn Mohammed ben A'hmed el-'Aînî in 'Iqd el-'Gomân oder Târîch 'Ainî[3], Ibn Tagrî-Bardî in seiner bekannten Geschichte von Aegypten (l. c.) und Beihâqî, der Verfasser des Appendix zum Ssiwân el-'Hikmah, im Codex Nr. 888 (133, *d.*) der Leidner Universitätsbibliothek, wo sich aber nur einige Zeilen über Thâbit finden[4]. Von neuern Werken verweisen wir auf de Rossi[5], Wüstenfeld[6], Flügel[7] und Hammer[8]. — Sein Sohn

II.

ابراهيم بن ثابت بن قرة

Ibrahîm ben Thâbit ben Qorrah kam seinem Vater an Gelehrsamkeit gleich und war einer der ausgezeichnetsten Aerzte

1) Vgl. unten Bd. II. p. II, Anmk. 3. u. ib. p. X f. Nr. IV.

2) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 548, fol. 57, *a.*

3) Ms. ib. Nr. 524, *b.* Bd. II. fol. 749, *b.* ad an. 288.

4) S. Dozy's Catal. II. p. 294.

5) Dizion. Storic. degli autori Arabi p. 181.

6) Geschichte der arab. Aerzte, p. 34 ff. Nr. 81.

7) Dissert. de arabicis script. graec. interpret., Misen. 1841, p. 17 f. Nr. 34.

8) L. c. Bd. IV. p. 284 f. u. ib. p. 347 ff.; vgl. ib. III. p. 241 u. V. p. 348. — Originalwerke von Thâbit, die sich auf europäischen Bibliotheken befinden, sind von Wüstenf. Geschichte der arab. Aerzte, p. 35 aufgezählt. Ausser diesen giebt es noch einige andere Schriften von ihm auf europäischen Bibliotheken, wie z. B. 12 Bücher: de figura secante et ratione composita, bei Pusey l. c. p. 260, Nr. 279, 5.; *Responsiones ad quaestiones ab Abû-Mûsa 'Isa ben Astd*, handeln von der Seele, und *de computatione apparentiae novarum Lunarum*, bei Cureton l. c. II. p. 205 u. 207, Nr. 426, 3. u. 13.; de Horometria, de descriptione trianguli recti linei u. de sectionibus conicis, bei Casiri l. c. I. p. 386, Nr. 955. 4. u. 5. (7. u. 8.) u. p. 399. Nr. 967, 2. u. s. w. Im Journ. Asiat. Série IV, Bd. 20, 1852, p. 420 ff. findet sich eine Abhandlung von F. Woepke: Notice sur une théorie ajoutée par Thâbit ben Korrah à l'arithmétique speculative des Grecs, nach einer Abhandlung von demselben, betitelt: Traité composé par Aboul Haçan Thâbit ben Korrah sur la manière de trouver des nombres amiables d'après une méthode facile. Ueber Thâbit ist ferner zu vgl. Not. et Extr. Bd. VII. p. 8 u. 112 ff.

seiner Zeit. Als er einst den Dichter es-Sarî er-Raffâ[1] von einer schweren Krankheit geheilt hatte, besang ihn derselbe in schönen Versen, die Ibn Challikân für die schönsten, die je auf einen Arzt gemacht wurden, erklärt. Dieser Ibrâhîm wird weder im Fihrist, noch im Târîch el-'Hukamâ und nicht einmal in der Geschichte der Aerzte des Ibn Abî-Osseibi'ah erwähnt und nur Ibn Challikân gedenkt seiner[2], Wir vermuthen daher, dass er seine Existenz einem Irrthume dieses Biographen (oder dessen Quelle) zu verdanken hat, der ihn mit einem andern gelehrten Ssabier, Ibrâhîm ben Sinân ben Th'âbit ben Qorrah[3], einem Bruder des Historikers Th'âbit ben Sinân[4], also einem Enkel des Th'âbit, den die erwähnten Schriften kennen und der gleichfalls ein berühmter Arzt war, verwechselt hat. Für diese Vermuthung spricht auch der Umstand, dass der erwähnte Dichter, der ihn besang, erst 362-66 (972-7) starb und dass derselbe, nach dem Târîch 'Ainî[5], wo der betreffende Artikel über Th'âbit ben Qorrah fast wörtlich aus Ibn Challikân abgeschrieben ist, den erwähnten Historiker Th'âbit ben Sinân, der erst 365 starb, in eben diesen von Ibn Challikân angeführten Versen besungen hat. Wir glauben daher, dass in der Quelle, welche Ibn Challikân vor sich hatte, zwei Worte, بن سنان, ausgefallen sind, und dass daselbst irrthümlich ابر هيم بن ثابت بن قرة statt ابر هيم بن سنان بن ثابت بن قرة, gestanden hat. — Ein anderer Sohn des Th'âbit ben Qorrah hiess:

1) Vgl. über das Leben dieses Dichters Ibn Challikân Nr. ٣٥٩, ed. Wüstenf. u. Slane l. c. I. p. 557 ff. Von diesem Dichter handelt auch Th'a'âlibî im 10. Capitel des ersten Buches seiner Jetîmah, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 1. Bd. I. fol. ١٣٧, *b.* — ١٤١, *b.*; vgl. auch Dieterici, Mutannabi und Seifuddaula p. 147 ff.

2) Ibn Chall. Nr. ١٣٧, ed. Wüstenf. u. Slane l. c. I. p. 288; vgl. Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte, p. 36, Nr. 82., wo dieser Ibrâhîm nach Ibn Chall. aufgeführt wird.

3) Vgl. dieses Cap. weiter unten Nr. IV. p. 577 f.

4) Vgl. l. c. Nr. VI.

5) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 524, *b.* Bd. II. fol. 749, *b.*

III.

ابو سعيد سنان بن ثابت بن قرة

Abû-Sa'îd Sinân ben Thâbit ben Qorrah. Ueber die Zeit seiner Geburt finden sich bei den Biographen keine Angaben; es scheint aber, dass er nicht später als um 260 (873) geboren wurde; denn er lebte schon am Hofe des Chalifen Mo'tadhid (reg. 279–289 = 892–902), des Gönners und Freundes seines Vaters, und beschrieb in einem von ihm verfassten Geschichtswerk die Zeit, welche er mit diesem Chalifen verlebte[1]. Er scheint also während der Regierung desselben wenigstens kein Jüngling mehr gewesen zu sein und ist offenbar spätestens in dem angegebenen Zeitraume geboren. — Am Hofe dieses Chalifen machte ihn wohl sein Vater bekannt, der, wie bereits bemerkt, mit demselben auf einem sehr vertrauten Fusse lebte. Welche Stellung er am Hofe des Chalifen el-Moktafî einnahm, ist nicht bekannt, dagegen berichten die Biographen, dass er Arzt des Chalifen el-Moqtadir (reg. von 295–320 = 908–932) war, bei dem er in hoher Gunst stand und der ihn so hochschätzte, dass er ihn zum Reis der Aerzte ernannte, unter dem alle anderen Aerzte standen. Im Jahre 306 (918) veranlasste er den Chalifen el-Moqtadir zum Bau eines Hospitals, und Sinân liess ein solches, nach erlangter Erlaubniss des Chalifen, am Bâb esch-Schâm, Damascus-Thor, in Bagdâd errichten, welches er das Moqtadir'sche nannte und zu dessen Unterhaltung er aus seinem Vermögen 200 Dînâre monatlich beitrug. In demselben Jahre errichtete er ein anderes Hospital, das Sajjdische, am Markte Ja'hja, dessen Ausgaben monatlich 600 Dînâre betrugen. Er bestimmte nicht allein die Aerzte für dasselbe, sondern führte überhaupt die Oberaufsicht darüber[2]. Als im Jahre 319 (931)

1) S. weiter unten p. 575.

2) وفى سنة ست وثلثماية اشار سنان بن ثابت هذا على المقتدر بان يتخذ بيمارستانا فأمره باتّخذه (فاتخذه Cod. B.) له فى باب الشام وسمّاه

ein Mann in Folge der Unkenntniss eines Arztes starb und dies der Chalîf erfuhr, befahl dieser dem Stadtpräfecten Abû-Bathî-'hah, dass Sinân sämmtliche Aerzte in Bagdâd und dessen Umgegend examinirte und dass keinem von ihnen zu practiciren erlaubt würde, wenn er nicht die Erlaubniss von Sinân erlangt hätte. Die Zahl der Aerzte in der angegebenen Gegend überstieg damals die von 860, wobei die über alle Prüfung erhabenen berühmten Aerzte, eben so die bei den Fürsten und Grossen angestellten nicht mitgerechnet sind. Sinân entledigte sich seines Auftrags auf eine ehrenvolle, humane und milde Weise. Er missbrauchte nie seine Gewalt, wies Bestechungen lächelnd zurück und sorgte dafür, unwissende Aerzte unschädlich zu machen, ohne dieselben um ihr Brod zu bringen[1]. — Das Chalîfat des grausamen und schmutzigen el-Qâhir (reg. vom 1. Nov. 932 bis zum 22. April 934) war für ihn eine unglückliche Epoche. Sinân war auch bei ihm Leibarzt, aber der fanatische Chalîf, der die Ssabier überhaupt verfolgte[2], drang in ihn auf alle mögliche Weise, den Islâm anzunehmen; allein Sinân widerstand lange und hartnäckig dieser Zumuthung, musste aber zuletzt den Drohungen des Chalîfen nachgeben und sich zum Islâm bekennen; seine Kinder aber folgten nicht dem Beispiele ihres Vaters, sondern blieben Ssabier. Als aber el-Qâhir auch dann fortfuhr,

---

المقتدرىّ وانفق عليه من ماله فى كلّ شهر مائتى دينار وفى اوّل المحرم سنة ست وثلاثماية فتح سنان بن ثابت بيمارستان السيدة الذى اتخذه لها بسوق يحيى وجلس فيه ورتّب المطببين به وكانت النفقة عليه فى كلّ شهر ستماية دينار على يدى يوسف بن يحيى النجم لان سنانا لم يدخل يده فى شئ من نفقات البيمارستانات; el-Qifthî im Târîch el-'Huk. Ms. der k. k. Bibl. in Wien, Nr. 105, fol. 114, *a*. — Diese Stelle fehlt bei Casiri l. c. p. 438 f., wo nur ein kurzer Auszug aus der Biographie des Sinân mitgetheilt ist.

1) Zwei darauf sich beziehende Anecdoten theilt el-Qifthî l. c. fol. 112, *a*. mit; vgl. Casiri l. c. und Barhebraeus, Chron. Syr. p. 184 (188 f.) u. Hist. Dyn. p. 300 f. (197 f.), wo dasselbe, ohne Angabe der Quelle, wörtlich mitgetheilt ist.

2) Vgl. das folg. Cap.

gegen ihn mit Strenge zu verfahren und ihm auch einen andern Arzt vorzog, flüchtete Sinân nach Chorâsân. Nach der Abdankung des el-Qâhir kehrte er nach Bagdâd zurück, wo er dann Leibarzt des neuen Chalifen er-Râdhi (reg. bis zum 18. Dec. 940) wurde, dessen Freund und Gesellschafter er auch war[1]. Nach dem Tode dieses Chalifen berief ihn der damals allmächtige Emîr el-Omarâ Ba'hkam[2] zu sich nach Wâsith und ernannte ihn zu seinem Leibarzt. Sinân hatte dabei die Aufgabe, nicht blos für die körperliche, sondern auch für die geistige Gesundheit des Emirs Sorge zu tragen[3]; derselbe ehrte und schätzte ihn auf die höchste Weise[4]. — Sinân stand bei den Emiren und Wezîren überhaupt in hohem Ansehen[5], und el-Qifthî theilt zur Bestätigung dessen zwei officielle Schreiben des berühmten Wezirs 'Alî ben 'Isa[6] an ihn mit, worin derselbe sich liebe- und hochachtungsvoll über ihn ausspricht[7]. Aus diesen beiden Schreiben geht auch hervor, dass die Medicinalverwaltung des Staats von Sinân geleitet wurde, dass derselbe die Aerzte dorthin beorderte, wohin er es für nöthig fand, und dass sie ihm ganz untergeben waren und seinen Befehlen zu gehorchen hatten.

Als Mensch war er human, mild, nachsichtig und als Mann der Wissenschaft nahm er unter den Gelehrten seiner Zeit eine hervorragende Stellung ein. Er war ein eben so ausgezeichneter Arzt, wie sein Vater, ein vortrefflicher Astronom und einer der grössten Mathematiker seiner Zeit. Mit der griechischen Philosophie war er sehr vertraut, und er war auch Ethiker, Politiker und

1) S. Abulfed. Ann. II. p, 410, wo es heisst: وكان سنان بن ثابت الصابى الطبيب من ندماء الراضى وجلسايه

2) Vgl. über ihn Abûlfed. Ann. II. p. 405. 413 u. 415.

3) El-Qifthî l. c. fol. 112, *a*. f.

4) سنانا غاية الاكرام وغطمه نهاية التعظيم ;واكرم (يعنى بحكم) el Qifthî l. c. fol. 113, *b*. Bei Casiri l. c. fehlt die betreffende Stelle.

5) وكانت منزلة سنان كبيرة عند الامراء والوزرآء, el-Qifthî l. c.

6) Vgl. über ihn unten Bd. II. p. 52, ib. p. 365, Anmk. 412. u. oben p. 201 f.

7) El-Qifthî l. c. fol. 113, *a*. f.

Historiker. Seine ziemlich zahlreichen diese Fächer betreffenden Schriften und die Aussagen anerkannter mohammedanischen Autoritäten legen von seinen vielseitigen ausgebreiteten Kenntnissen Zeugniss ab. Ausser seinen vielen mathematischen Schriften, zu denen auch ein Commentar zu dem Buche des Archimedes: *de figuris triangulis*, gehört, und dergleichen andere Werken, die uns hier nicht weiter interessiren, zählt noch el-Qifthî, nach dem Autograph des oben erwähnten Ssabiers el-Mo'hassan, folgende von ihm verfasste Werke auf:

1) رسالة فى تاريخ ملوك السريانيين, eine Abhandlung über die Geschichte der Könige der Syrer.

Aus dem Umstande, dass dieses Werk رسالة, *Epistola*, Abhandlung, heisst, darf man nicht schliessen, dass dasselbe nur eine kleine kurzgefasste Schrift gewesen sei; denn wir werden gleich sehen, dass Sinân auch ein von ihm verfasstes umfangreiches Werk gleichfalls in der Form einer Epistel abfasste. Dieses Geschichtswerk ist, so weit bis jetzt bekannt ist, nicht auf uns gekommen und der Verlust desselben ist sehr zu bedauern. Zur Zeit des Islâm cursirten unter den Mohammedanern einige in syrischer Sprache abgefasste Schriften über die Geschichte des Alterthums überhaupt und besonders über die Geschichte und Mythologie der vorderasiatischen Völker, vorzugsweise aber über die der Syrer. So citirt Ibn Abî-Osseibi'ah[1] eine in syrischer Sprache abgefasste Heroengeschichte, aus der er eine Notiz über Aesculap mittheilt. Barhebraeus erwähnt[2] «Schriften der Chaldäer», nach denen er eine Nachricht über eine Ueberschwemmung, die in Chaldäa sich ereignet hatte, mittheilt, und die er in die Zeit des Qehat, des Grossvaters

1) Im dritten Cap. seiner Geschichte der Aerzte, vit. اسقليبوس wird ein Buch citirt: اخبار الجبابرة بالسريانيّة; Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 548, fol. 10, *b.*; vgl. Journ. As. s. V. t. IV. 1854, p. 181.

2) Hist. Dyn. p. 26 (17).

Mosis, setzt. Auch die unten[1] aus Eutychius mitgetheilte mythologische Nachricht, eben so die von Mas'ûdî mitgetheilte Liste altbabylonischer u. dergl. anderer Könige[2] beweisen zur Genüge die Existenz solcher historischen und mythologischen syrischen Schriften zur Zeit des Islâm. Ob diese Schriften nach alten Originalquellen, deren Existenz nicht bezweifelt werden kann, oder nach griechischen zum Theil verloren gegangenen Werken abgefasst wurden, lässt sich natürlich, so lange wir keine solche Schriften vor uns haben, schwer entscheiden. Da aber Sinân syrisch verstand, so hatte er gewiss das obige Werk nach solchen syrischen Originalwerken abgefasst.

2) رسالة [الى] بحكم[3], ein Sendschreiben an den erwähnten Emîr el-Omarâ Ba'hkam;

3) رسالة الى ابن رايق[4], ein Sendschreiben an den Emîr Abû-Bekr Mohammed Ibn Râïq;

4) رسالة الى علي بن عيسى الوزير, ein Sendschreiben an den berühmten Wezîr 'Alî ben 'Isa.

Der Inhalt dieser drei Schriften ist nicht angegeben, aber wir werden gleich sehen, dass eine von ihnen ein historisches Werk war, welches entweder eine Geschichte der Chalîfen überhaupt, oder die einiger Chalîfen, vielleicht der Omajjaden, enthielt. Ibn Challikân führt[5] eine Nachricht über 'Abd-allah Ibn el-Mo'tazz nach Sinân ben Th'âbit an.

---

1) S. unten Bd. II. p. 307 f. §. 2.

2) Vgl. unten l. c. p. 621, §. 2. u. ib. Anmk. 2. zu den Nachträgen.

3) Bei Casiri l. c. رسالة الى الحكم, Liber de Imperii regimine; dieses ist aber offenbar falsch, denn die Propos. الى hat hier gar keinen Sinn.

4) In der Wiener Handschrift Cod. A. دليق u. B. دلنق; bei Casiri l. c. p. 439. ابن الرايق und bei Hammer l. c. IV. p. 381 Ibn Refik; offenbar ist ابن رايق das Richtige und damit sicher der oben angegebene Emîr gemeint, den Ibn Challik. Nr. ٣٩٨ u. ٧٠٨, Abûlfed. Ann. II. p. 399 401. 405. 409 u. 417 und Greg. Abûlfar. hist. Dyn. p. 302 ff. (198 ff.) erwähnen und der ein Zeitgenosse von Sinân war.

5) Ibn Chall. Nr. ٣٤٨ ed. Wüstenf. u. Slane l. c. II. p. 42.

5) رسالة فى اخبار[1] ابائه واجدادهِ, eine Abhandlung über die Geschichte seiner Vorfahren und Ahnen, woraus man ersieht, dass nicht nur sein Vater ein berühmter Mann war, sondern dass seine Vorfahren überhaupt berühmte Männer waren.

6) رسالة فى النجوم, eine Abhandlung über Astronomie.

7) الرسائل السلطانيات والاخوانيّات, sulthânische und freundschaftliche Sendschreiben.

Dieses Werk enthält wahrscheinlich Sendschreiben, die er an Fürsten und Freunde gerichtet hatte.

8) Im Britischen Museum ist eine kurze Abhandlung von ihm, betitelt سياسة النفوس, *Gubernatio animarum*, aufbewahrt[2].

El-Qifthî erwähnt noch einige andere von ihm verfasste Werke über die Religion und den Ritus der Ssabier, die von uns an einer andern Stelle aufgezählt worden sind[3].

Zum Schlusse wollen wir noch ein Urtheil Mas'ûdî's über Sinân und über ein von diesem verfasstes historisches Werk über die Chalifen mittheilen. Unter den historischen von Mas'ûdî benutzten Quellen erwähnt derselbe im ersten Capitel seines Morûg-eds-Dsahab zuletzt auch Sinân ben Thâbit ben Qorrah und sagt von ihm[4] ungefähr Folgendes: Er hat ein Werk geschrieben, dessen Inhalt nicht in sein Fach schlägt. Dasselbe, meint er ferner, ist in der Form einer an einen befreundeten Beamten[5] gerichteten Epistel abgefasst und enthält

1) Für اخبار hat Cod. A. اختيار, daher der sonderbare Titel bei Hammer l. c. p. 381, Nr. 11.: «die Abhandlung über die Wahl der Ahnen»; Casiri hat l. c richtig اخبار

2) S. Cureton l. c. p. 205, Nr. 426, 5. Der Anfang dieser Abhandlung lautet: فكرت ليلة ما فى ان كثيرًا ما غيب عنا حقيقته قبل حلوله قد جعل طريق الى

3) S. unten Bd. II. p. IV f.

4) Ms. des asiat. Mus. Nr. 505, *b*. Bd. I. fol. 5, *a*. u. bei Sprenger, el-Mas'ûdî's hist. encycl. etc. vol. I. p. 24 ff.

5) Wahrscheinlich ist damit eins von den eben unter Nr. 2.–4. mitgetheilten Werken des Sinân gemeint; denn sonst ist kein solches historisches Werk von demselben bekannt.

zuerst Abhandlungen über Moralphilosophie, über die Eintheilung der verschiedenen Kräfte der Seele, nämlich über die intellectuellen, animalischen und vegetativen Kräfte derselben [1]. Er giebt dann die leitenden Ideen über die Regierung der Staaten nach Plato's Republik an und spricht noch, bevor er zum eigentlichen Gegenstande seines Werkes übergeht, von den Pflichten des Fürsten und denen seiner Minister oder Wezîre. Darauf beginnt er die Geschichte der Chalifen, für die ihm nach seiner Aussage gute Quellen zu Gebote standen; als Augenzeuge aber schildert er nun die Geschichte des Chalifen Mo'tadhid, an dessen Hof er lebte, und mit dem er, wie er selbst umständlich mittheilt, näheren Umgang hatte. Die Geschichte der andern Chalifen schildert er der Reihe nach, und zwar so, dass er von denselben gerade das Gegentheil von dem aussagt, was andere Historiker über sie mittheilen. Mas'ûdî tadelt dies natürlich und meint, dass er nur davon hätte handeln sollen, wovon er Augenzeuge war. Ob dieser Tadel gegründet ist, kann man, so lange man das betreffende Werk des Sinân nicht vor sich hat, nicht entscheiden; da derselbe aber, wie er angiebt, sich auf gute Autoritäten stützte, so ist es wohl möglich, dass seine Berichte nur desshalb anders lauteten, als die der Mehrzahl der Historiker, weil er als Mann von gediegener Bildung, als Historiker von Geist und Herz, die Geschichte der Chalifen von einem andern Standpunkte aus auffasste, als der grosse Haufen der bezahlten mohammedanischen Historiker, welche bei Hofe schmarotzten und nichts Besseres thun zu können glaubten, als die grosse Freigebigkeit ihrer hohen Gönner auszuposaunen, die Zahl der von denselben an Poeten u. s. w. verschenkten Dirhem, Dinare, Kameele und der ausrangirten Mädchen genau aufzuzeichnen und sorgfältig anzugeben, wie oft jene nach Mekkah wallfahrteten und wie viel Raq-'ah's sie täglich beteten. Mas'ûdî war zwar ein vielgereister und vielfach gebildeter Mann, aber nichts weniger als ein kritisches Genie, und er würde gar sehr den Kopf schütteln, wenn er eine

1) Vgl. die unten Buch II. Cap. IX. mitgetheilten Lehren der Ssabier über die Seele und deren Functionen nach Schahrastâni u. Andern.

von einem europäischen Gelehrten abgefasste Characteristik eines Harûn er-Raschîd u. dgl. Anderer von den Mohammedanern idealisirten Chalifen hätte lesen können.

Mas'ûdî tadelt ferner den Sinân, dass er sich mit Sachen befasste, die ausserhalb seines Gesichts- und Berufskreises lagen, und meint, er hätte sich lieber mit solchen Gegenständen beschäftigen sollen, in denen er einzig wäre, wie z. B. mit der Wissenschaft des Euclides, d. h. mit Mathematik, mit dem Almagest, mit Astronomie, mit den Lehren von den meteorologischen Phänomenen, mit Logik, Metaphysik und mit den philosophischen Systemen des Socrates, Plato und Aristoteles. Man sieht aus diesem Zeugnisse, dass Sinân in allen diesen Fächern eine hervorragende Stelle einnahm und dass er mit der griechischen Philosophie sehr vertraut war.

Nachrichten über seine Schriften theilt der oben erwähnte el-Mo'hassan ben Ibrahîm ben Hilâl[1] mit und über sein Leben schrieben: en-Nedîm im Fihrist[2], el-Qifthî im Târîch el-'Hukamâ[3], Ibn Abî-Osseibi'ah in seiner Geschichte der Aerzte[4], Abûlfarag' Barhebraeus in seiner syrischen Chronik[5] und in seiner Historia Dynastiarum[6] und 'Ainî in seinem Târîch[7]; von Neuern: Wûstenfeld[8], Flügel[9], Hammer[10] und Slane[11].

---

1) Nech einer Angabe des el-Qifthî l. c. fol. 114, *b*.

2) Ms. in Wien Nr. 414, fol. 115, *a*.

3) Ms. l. c. Nr. 105, fol. 111, *b*. — 114, *b*.

4) Ms. in St. Pet. Nr. 548, fol. 57, in dieser Handschrift findet sich nur ein kurzer Auszug von einigen Zeilen.

5) Pag. 184 Text u. p. 187 f. Uebers.

6) Pag. 299 ff. (197 f.)

7) Ms. des asiat. Mus. in St. Petersb. Nr. 524, *c*. Bd. II. p. 2, *a*. ad an. 331, wo ثابت بن سنان بن قرة statt سنان بن ثابت بن قرة zu lesen ist. Im تاريخ المنصورى, Ms. ib. Nr. 521. findet sich gleichfalls (fol. 61, *a*. ad an. 331.) eine kurze Notiz über Sinân, wo aber nichts Neues gesagt ist.

8) Gesch. der arab. Aerzte, p. 38 f. Nr. 83.

9) L. c. p. 28, Nr. 57.

10) L. c. p. 376-381, Nr. 2495.

11) In seiner engl. Uebers. von Ibn. Chall. II. p. 45, not. 2.

Er starb am Anfange des Monats Dsû-l-Hig'g'ah[1] des Jahres 331 (gegen Anfang August 943) und hinterliess, so viel bekannt ist, drei Söhne und eine Tochter, die der oben erwähnten Ssabier el-Mo'hassan, von dem wir noch unten handeln werden, heirathete[2]. Von seinen Söhnen hiess der eine:

IV.

ابو اسحق ابرهيم بن سنان بن ثابت بن قرة الصابى الحرانى

Abû-Is'haq Ibrahîm ben Sinân ben Thâbit ben Qorrah ess-Ssâbî el-'Harrânî. Er war sehr bewandert in verschiedenen Fächern der Philosophie, beschäftigte sich mit Astronomie und war einer der grössten Mathematiker seiner Zeit. In seinem 16. oder 17. Lebensjahre schrieb er folgende drei bedeutende Werke über Astronomie:

1) كتاب آلات الاظلال, *Liber de instrumentis sciathaericis*, das er in seinem 25. Lebensjahre verbesserte;

2) كتاب الرخامة, *Liber de quadrante solari*;

3) كتاب الظلّ, *Liber de umbra*[3]. Er schrieb auch:

4) Ueber die Methode, deren Ptolemaeus sich bediente, um die Abweichungen des Saturn, Mars und Jupiter festzustellen. Dieses Werk hat er in seinem 25. Lebensjahre verfasst.

Ausser diesen Werken erwähnt el-Qifthî noch 13 von ihm geschriebene Abhandlungen über verschiedene Punkte der Mathematik, und en-Nedîm kennt von ihm einen Commentar zum ersten Buche: *de sectionibus conicis* des Apollonius Pergaeus, كتاب فى تفسير للمقالة الاولى من المخروطات, und dann ein Werk: *de scopo libri el-Mig'isthi* (*Almagesti*), كتاب اغراض كتاب المجسطى.

1) Der Monat, an welchem Th'âbit starb, ist nur im Fihrist angegeben, und die allgemeine Angabe, dass er 942 starb, ist dadurch berichtigt.

2) Vgl. dieses Cap. weiter unten Nr. XIX.

3) Diese drei Werke sind von 'H. Chalfa erwähnt worden, I. p. 399, Nr. 1124. u. V. p. 48, Nr. 9886. p. 87, Nr. 10134. u. p. 113, Nr. 10288.

Von seinen sonstigen Lebensumständen ist uns gar nichts bekannt, und man findet weder sein Geburts- noch sein Todesjahr angegeben. Nur im Fihrist ist bemerkt, dass er sehr jung starb[1]. In diesem Buche steht zwar am Schlusse der kurzen Biographie ein وتوفى, aber in den Wiener Handschriften folgt darauf eine Lücke und die Jahreszahl ist nicht angegeben.

Notizen über sein Leben kommen, so weit uns bekannt, nur im Fihrist[2] und im Târîch el-'Hukamâ[3], und bei den Neuern: bei Hammer[4] vor. — Sein Sohn:

V.

اسحق بن ابرهيم بن سنان بن ثابت

Is'hâq ben Ibrahîm ben Sinân ben Th'âbit war Arzt. Er wird blos in einem Codex des Ibn Abî-Osseibi'ah erwähnt, aus dem Wüstenfeld seine Nachricht über diesen Arzt schöpfte[5]. Aber weder im Fihrist, noch im Târîch el-'Hukamâ, noch in den andern Codd. des Ibn Abî-Osseibi'ah kommt sein Name vor[6]. In dem uns vorliegenden Cod. des asiatischen Museums[7] ist an dessen Stelle ein Abû-'l-'Hasan Ibrahîm ben Sinân erwähnt, von dem wir später handeln werden[8]. — Der zweite Sohn des Sinân ben Th'âbit hiess:

VI.

ابو الحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة

Abû-'l-'Hasan Th'âbit ben Sinân ben Th'âbit ben Qorrah. Sein Geburtsjahr ist nicht angegeben, aber er ist

1) وتوفى عن سنّ قليلة.
2) Ms. in Wien Nr. 414, fol. 94, *a*.
3) Ms. ib. Nr. 105, fol. 34, *a*. — 35, *a*.
4) L. c. V. p. 305, Nr. 4047.; vgl. Wenrich l. c. p. 302 f. u. oben Nr. II. p. 567 f.
5) S. Wüstenf. l. c. p. 37, Nr. 86.
6) S. ib. p. 136, Nr. 6. u. vgl. ib. p. 133 oben.
7) Nr. 548, fol. 57, *b*.
8) S. dieses Cap. weiter unten Nr. VII. p. 581 u. vgl. ib. Anmk. 11.

spätestens gegen 290 (903) der Hegrah geboren, da er, wie sein Vater, Leibarzt des Chalifen er-Râdhî war und schon 313 (925) zum Arzte des vom Wezîr Ibn Forât gestifteten Hospitals ernannt wurde[1]. Seine Blüthezeit fällt in das Chalifat des el-Mothî'-lillahi und in das Emîrat des el-Aqtha' Moïzz ed-Daulah A'hmed Ibn Buweih[2], zu dessen Zeit er Vorsteher des grossen Hospitals in Bagdâd war. Er war eine hochgestellte Persönlichkeit, und stand, wie berichtet wird, mit Chalifen und Königen auf einem vertrauten Fusse[3].

Er war ein gelehrter und geschickter Arzt, ein gründlicher Kenner der Fundamentalprincipien der Medicin, hielt Vorträge über die Schriften des Hippocrates und Galen und besass das Talent, die schwierigen Stellen in den griechischen Werken über Medicin zu erklären. Er trat in die Fusstapfen seines Grossvaters Thâbit ben Qorrah und beschäftigte sich gleich diesem mit Medicin, Philosophie, Mathematik und mit den andern exacten Wissenschaften der Alten. Besonders aber erlangte er unter den Mohammedanern durch eine Geschichte seiner Zeit einen grossen Ruf. Dieselbe beginnt nach dem Fihrist[4] mit dem J. 295 (fing den 12. October 907 an) und geht bis zu seinem Tode, d. h. gleichfalls nach dem Fihrist, den 11. Dsû-l-Qa'dah 365 (11. Juli 976). Nach el-Qifthî dagegen beginnt sie schon kurz nach 290 (beginnt den 5. Dec. 902) und geht bis zu seinem Tode, d. h. nach ihm bis gegen Ende des J. 363 (etwa Anfang 974)[5]. Aber hierin widerspricht el-Qifthî sich selbst; denn am Schlusse der Bio-

1) Letzteres nach Ibn Abî-Osseibi'ah bei Hammer l. c. IV. p. 352.

2) Starb 356 (967), vgl. über ihn Ibn Chall. Nr. VI ed. W. u. Sl. l. c. I. p. 153 ff.

3) Im Târich 'Aini (Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 524, c. Bd. III. fol. 63, a.) heisst es von ihm: كان طبيبا فاضلا عاشرا الخلفاء والملوك

4) Ms. l. c. fol. 115. a.

5) وهو (يعني تاريخ ثابت بن سنان) من سنة نيّف وتسعين ومائتين والى حين وفاته في شهور سنة ثلاث وستين وثلاث مائة, Târ. el-'Huk. fol. 63, a.; ib. b. sagt er auch von dieser Geschichte: ويبلغ الى بعض سنة ٣٦٣.

graphie[1] dieses Historikers giebt er nach einem Neffen desselben[2] das Datum seines Todes genau so an, wie der Fihrist. Desgleichen wird auch im Târîch 'Ainî[3] nach Ibn ess-Ssâbî[4] 365 als sein Todesjahr angegeben. Abûlfedâ lässt ihn ebenfalls erst in diesem Jahre sterben, meint aber, dass seine Geschichte bis 363 geht[5]. Ibn Abî-Osseibi'ah[6] lässt seine Geschichte 290 beginnen und meint, dass sie bis zu seinem Todesjahre 363 reicht. Nach dem Târîch el-Manssûrî des 'Hamawî[7] soll er sogar erst 366 gestorben sein. Ganz unrichtig ist der diese Geschichte betreffende Artikel in 'Hâgî Chalfa[8]. Derselbe lautet: تاريخ ثابت بن قرة الصابى كتب من سنة ١٩٠ الى سنة ٣٦٣, *Târîch Thâbit historia, in qua Thâbit ben Qorrah Ssâbî tempus ab anno* 190 (inc. 27. Nov. 805) *usque ad annum* 363 (inc. 2. Oct. 973) *enarravit.* Dass er das hier in Rede stehende Werk meint, geht aus den bei ihm angegebenen Fortsetzungen desselben hervor, die aus dem Târîch el-'Hukamâ[9] angeführt sind und daselbst ausdrücklich Fortsetzungen der von Thâbit ben Sinân verfassten Geschichte genannt werden. Thâbit ben Qorrah starb übrigens schon 288 und hat also folglich keine Geschichte bis 363 schreiben können, wesshalb jener Artikel bei 'H. Chalfa lauten muss: تاريخ ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة الصابى كتب من سنة ٢٩٠ الى سنة ٣٦٣ El-Qifthî hält diese Geschichte für sehr werthvoll und theilt eine lange Reihe von Fortsetzungen derselben mit,

1) Fol. 64, *a.*

2) Hilâl ben el-Mo'hassan, der auch eine Fortsetzung seiner Geschichte schrieb; vgl. dieses Cap. weiter unten Nr. XX.

3) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet, Nr. 524, *c.* Bd. III. fol. 63, *a.* ad an. 365.

4) Wahrscheinlich ist der in der vorletzten Anmerkung erwähnte Hilâl ben el-Mo'hassan damit gemeint.

5) S. Abûlfed. Ann. II. p. 518 u. 525. An ersterer Stelle steht irrthümlich تاريخ ثابت بن قرة statt تاريخ ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة

6) Vgl. Wüstenf. Gesch. der arab. Aerzte, p. 37, Nr. 84.

7) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 521, fol. 68, *b.*

8) Bd. II. p. 123, Nr. 2191.

9) Ms. l. c. fol. 63, *b. f.*

die bei Slane[1] nachgelesen werden können. Diese Geschichte befindet sich, so viel bekannt ist, auf keiner europäischen Bibliothek, sie wird aber von arabischen Schriftstellern oft citirt.

Ueber sein Leben schrieben: en-Nedîm im Fihrist[2] — es ist dies nur eine kurze Notiz —, sein erwähnter Neffe der Ssabier Hilâl ben el-Mohassan, el-Qifthî[3], Ibn Abî-Osseibi'ah[4], Ibn Challikân[5], Barhebraeus[6] und 'Ainî im Târîch 'Ainî[7]; von Neuern: Wüstenfeld[8], Slane[9], und Hammer[10]. — Der dritte Sohn des Sinân hiess:

VII.

ابو الحسن (ابرهيم) بن سنان

Abû-l-'Hasan (Ibrahîm[11]) ben Sinân. Derselbe wird von el-Qifthî[12] als ein gelehrter, gewandter und intelligenter Mann geschildert und auch nach Ibn Abî-Osseibi'ah (l. c.) war er vertraut mit der Philosophie, einer der vortrefflichsten Aerzte seiner Zeit und überhaupt ein genialer Mann. Nach einer von ihm selbst bei el-Qifthî[13] erzählten Anecdote geht hervor, dass er sich, eben so wenig wie seine Zeitgenossen, von den astrologischen Träumereien über den Einfluss der Gestirne in der Stunde der Nativität, befreien konnte. Mit dem unter Nr. XII. zu erwäh-

1) L. c. p. 289 f. not. 7.

2) L. c. fol. 115, *a*.

3) L. c, fol. 63, *a*. — 64, *a*.

4) In seiner Gesch. der Aerzte. X. 5.

5) Nr. ١٣٧ ed. Wüstenf., vgl. ib. Nr. ٧٠٨ u. Slane l. c. I. p. 289.

6) Chron. Syr. p. 203 (207), hist. Dynast. p. 316. (208 f.)

7) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 524, *c*. Bd. III. fol. 63, *a*. ad an. 365.

8) Gesch. der arab. Aerzte l. c.

9) L. c. p. 289 f. not. 7. nach dem Târich el-'Hukamâ; s. ib.

10) L. c. IV. p. 352 u. V. p. 513 f.

11) Dieser Name kommt nur bei Ibn Abî-Osseibi'ah (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 548, fol. 57, *b*.) vor, und es ist nicht zu bezweifeln, dass der Abû-l-'Hasan Ibrahîm ben Sinân mit dem Abû-l-'Hasan ben Sinân des el-Qifthî identisch ist.

12) Târich el-'Huk. Ms. in Wien Nr. 105, fol. 330, *a*.

13) L. c. vit. ثابت بن ابرهيم الخ, fol. 65, *b*. f.

nenden Ssabier scheint er sehr befreundet gewesen zu sein; er bewunderte seine Kunst und besuchte in Gemeinschaft mit ihm das Haus des berühmten Wezîrs Abû-Mohammed el-Mohallabî[1], wo auch ein dritter Ssabier, der Dichter Ibrahîm ben Hilâl gern gesehen wurde, — Sein Sohn:

VIII.

ابو الفرج بن ابى الحسن بن سنان

Abû-'l-Farag' ben Abî-'l-'Hasan ben Sinân glich seinem Vater und nahm in der Medicin und in der Wissenschaft überhaupt eine eben so hervorragende Stellung ein, wie jener. Eine kurze Notiz über ihn findet sich nur bei el-Qifthî[2]. — Sein Sohn:

IX.

ابو الحسن بن ابى الفرج

Abû-'l-'Hasan ben Abû-'l-Farag' war nicht nur seinen Vorfahren gleich, sondern er war nach el-Qifthî[3] der Einzige seiner Zeit. Er wird gleichfalls blos von el-Qifthî erwähnt und von seinen übrigen Umständen, wie auch von denen seines Vaters, ist uns sonst nichts bekannt. Wüstenfeld hat von den drei zuletzt genannten Aerzten keine Kenntniss und auch Hammer erwähnt den letztern nicht.

X.

ابو الحسن بن سنان الصابى

Abû-'l-'Hasan ben Sinân ess-Ssâbî. Dieser ist nach der ausdrücklichen Angabe el-Qifthîs von den vorhererwähnten Ssabiern gleichen Namens verschieden; er stammte aber aus der

1) Vgl. über ihn oben p. 223 u. ib. die Anmkn. 3.–5.

2) L. c. fol. 249, *a.*; vgl. ib. fol. 65, *b.* u. Hammer l. c. V. p. 355, Nr. 4170. u. p. 364, Nr. 4191.

3) L. c. fol. 330, *a.*, vgl. ib. fol. 65, *b.*

in der Medicin so berühmten Familie «Sinân» her. Er lebte um das Jahr 439 (1047-8) in Bagdâd, wo er erster Hospitalarzt war. El-Qifthî schildert ihn als einen besonders ausgezeichneten, talentvollen Arzt, der in seinem Fache gleichen Ruhm, wie seine Vorfahren, sich erwarb. Ueber den sonderbaren Character dieses Ssabiers, der mit keinem seiner Verwandten verkehren wollte und ein zurückgezogenes Leben führte, ist oben Einiges mitgetheilt worden. El-Qifthî führt einige Beispiele von seinen fast wunderbaren Kuren an, und erwähnt auch gelegentlich einen Bruder dieses Abû-'l-Hasan, Namens Abû-'l-Fadhl, von dem uns aber sonst nichts bekannt ist. Ausser el-Qifthî[1] theilt unsers Wissens Niemand etwas über diesen Abû-'l-Hasan mit. Wüstenfeld und Hammer erwähnen ihn gleichfalls nicht. — Ausser dieser von Thâbit ben Qorrah sich herleitenden ssabischen Familie, gab es unter den Ssabiern noch eine fast nicht minder gelehrte Familie, deren Mitglieder gleichfalls länger als zwei Jahrhunderte durch medicinische Kenntnisse und auf dem Gebiete der Poesie, Astronomie und Geschichtsschreibung glänzten. Das erste Mitglied dieser Familie ist:

XI.

ابرهيم بن زهرون بن حبون[2] الحرانى ابو اسحق

Ibrahîm ben Zahrûn ben Habbûn el-Harrânî Abû Is'haq. Er war nach Ibn Abî-Osseibi'ah[3] ein sehr berühmter, gelehrter und gewandter Arzt und ein jüngerer Zeitgenosse

1) L. c. fol. 230, *b*. — 233, *b*.

2) In der Wüstenf. Ausgabe des Ibn Challikân wird dieser Name Nr. ١٣ حيون u. Nr. ٧٨٩ حيون gelesen, Slane dagegen schreibt l. c. I. p. 31: Habbûn, was auch richtig ist; denn auch im Târîch-'Aini (Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 524, *c*. Bd. III. fol. 90, *a*. ad an. 384) wird dieser Name حبون, *'Habbûn*, — بفتح الحاء المهملة وتشديد الباء الموحدة وبعد الواو نون — geschrieben.

3) Ms. l. c. fol. 57, *b*., dieser Artikel fehlt in einigen Codd.; vgl. Wüstenf. l. c. p. 37, Nr. 87. ib. p. 136, Nr. 7. u. p. 133 oben.

des Th'âbit ben Qorrah. Er scheint in Raqqah gelebt zu haben, da es von seinem gleich zu erwähnenden Sohne ausdrücklich heisst, dass er daselbst geboren wurde. Von seinen Lebensumständen ist uns sonst nichts bekannt, und el-Qifthî[1] erwähnt ihn nur im Vorbeigehen mit der Bemerkung, dass der Historiker Th'âbit ben Sinân seiner in dessen Geschichte gedenkt. — Er hinterliess, so weit bekannt ist, zwei Söhne; der eine hiess:

XII.

ابو الحسن ثابت بن إبرهيم بن زهرون الحرانى الصابى

Abû-'l-'Hasan Th'âbit ben Ibrahîm ben Zahrûn el-'Harrânî ess-Ssâbî. Dieser war gleichfalls ein ausgezeichneter und gelehrter Arzt, der die Tiefen der Medicin ergründete und auch verschiedene Werke über diese Wissenschaft schrieb, zu denen eine Verbesserung einiger Abhandlungen in den Pandekten des Jû'hnâ ben Serapion[2] und eine Sammlung von Gutachten als Antworten auf die an ihn gerichteten Fragen, gehören. Er übersetzte auch zwei Schriften von Philagrius aus dem Griechischen ins Arabische, betitelt:

1) كتاب فى القوباء مقالة, *de impetigine*, liber I. und
2) كتاب فيما يعرض للثة والاسنان, *de iis, quae gingivae dentibusque accidunt*[3].

Er wurde 283 (Anfangs December 896) in Raqqah geboren, lebte aber in Bagdâd. Ob schon sein Vater, oder ob erst er selbst nach Bagdâd auswanderte, ist nicht angegeben. Durch eine glückliche Heilung des Wezîrs Mohammed ben Baqîjah[4],

1) L. c. vit. ابرهيم بن هلال, fol. 45, *a*.

2) Vgl. Casiri l.c. I. p. 261, Nr. 814, 7., Uri, Catal. etc. p. 140, Nr. 598. u. Wüstenf. l. c. p. 49, Nr. 99.

3) Fihrist Ms. l. c. fol. 113, *a*.; vgl. Wenrich l. c. p. 296.

4) In der Wiener Handschr. des Târich el-'Huk. steht ابن تقيه, aber dieses ist offenbar unrichtig; denn der Wezîr des 'Izz ed-Daulah hiess ابن بقية; vgl. Ibn Chall. ed. Wüstenf. Nr. ١٠٨ u. ٧٠٩

den alle andere Aerzte als verloren aufgaben, erwarb er sich die Gunst des damals in Bagdâd herrschenden Buweihiden Izz-ed-Daulah, der ihm ein Ehrenkleid und viel Geld schenkte, was auch der genesene Wezîr that. Als der Buweihide 'Adhod ed-Daulah im Jahre 364 (974-5) nach Bagdâd kam, suchte er einen durchaus geschickten und gewandten Arzt, der ihn mit der daselbst, unter andern climatischen Verhältnissen, zu beobachtenden Lebensweise belehren möchte, und man wusste ihm keinen besseren Arzt zu empfehlen, als diesen Thâbit ben Ibrahîm. Derselbe wurde wirklich zum Leibarzt jenes Fürsten ernannt, blieb aber nicht lange in jener Stellung, sondern gab sie freiwillig auf, weil er voraussah, dass der Verstand des 'Adhod ed-Daulah in Folge von Anstrengungen und in Folge seiner ausschweifenden Lebensweise mit der Zeit nothwendig zerrüttet werden würde. Er gab daher seine glänzende Stellung freiwillig auf, um nicht möglicher Weise seinen Ruf zu gefährden. El-Qifthî theilt einige Anecdoten über ihn zum Belege seiner ausserordentlichen ärztlichen Geschicklichkeit mit. — Er scheint unter den Mohammedanern viele Freunde gehabt zu haben; so z. B. den erwähnten Wezîr Abû-Mohammed el-Mohallabî, den Dichter 'Abd-allah ben el-'Higgâg, Abû-l-'Abbâs Ibn el-Monaggim u. dgl. Andere. — Der Astrologie war auch er, wie fast alle seine Zeitgenossen, ergeben. — Sein Neffe Abû-Is'hâq Ibrahîm erwähnt ihn in einem Schreiben an seinen Sohn Abû-Sa'îd und in einem Schreiben an Abû-'r-Rajjân 'Hamd Ibn Mohammed[1]. Aus eben diesen Briefen geht auch hervor, dass er eine kleine Besitzung in Deir Qunnî, in der Nähe von Bagdâd hatte[2]. Er starb in Bagdâd im Jahre 369 (Anfangs April 980). Seine Biographie steht im Fihrist[3], im Târîch el-'Hukamâ[4], bei Ibn Abî-Osseibi'ah[5] und bei

1) رسائل, Sendschreiben, Ms. in Leiden, Nr. 262. (766), fol. 72, *b.* u. 122, *b.*
2) Ib. fol. 95, *a.*; vgl. oben p. 483 f.
3) Ms. Wien Nr. 414, fol. 115, *a.*
4) Ms. Wien Nr. 105, fol. 64, *a.* — 66, *b.*
5) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 548, fol. 57, *a.* f.

Abûlfarag Barhebraeus[1]; von den Neuern: bei Wüstenfeld[2] und bei Hammer[3].

Er hatte einen Sohn Namens:

XIII.

ابو الخطّاب المفضّل بن ثابت الصابى

Abû-'l-Chatthâb el-Mofaddhal ben Th'âbit ess-Ssâbî. In der Sammlung der Sendschreiben des Ssabiers Abû-Is'haq Ibrahîm sind einige Briefe an ihn gerichtet und derselbe spricht von ihm in diesen wie in den an Andere gerichteten Briefen mit vieler Liebe und nennt ihn seinen Alters- und Glaubensgenossen[4]. Im 10. Capitel des ersten Buches der Jetîmah des Th'a'âlibî befindet sich eine von dem oben erwähnten Dichter es-Sarî er-Raffâ gedichtete Qassîdeh an Abû-'l-Chatthâb el-Mofaddhal ben Th'âbit edh-Dhabî, الضبّى[5]; soll es hier vielleicht ess-Ssâbî, الصابى heissen, da die Vornamen und auch der Name des Vaters mit dem unseres Ssabiers identisch sind? — Notizen über seine näheren Lebensumstände haben wir nirgends gefunden. — Der zweite Sohn des Ibrahîm ben Zahrûn hiess:

---

1) Hist. Dyn. p. 324 f. (213 f.). Hier ist die betreffende Stelle wörtlich aus dem Târîch el-'Hukamâ fol. 65, *b.* f. abgeschrieben, nur muss bei Abûlf. Zeile 7 حكى عنه statt ابو الفرج حكى عنه ابو الحسن بن ابى الفرج u. Zeile 8 قال كنت gelesen werden.

2) L. c. p. 37, Nr. 88.

3) L. c. Bd. V. p. 359, Nr. 4180.

4) In den رسائل, Ms. in Leiden, Nr. 262 (766), fol. 20, *a.* 25, *b.* – 27, *a.* 27, *a.* – 32, *b.* u. 94, *a.* – 96, *a.*

5) Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. I. Bd. I. fol. ١٣٧, *b.* — ١٣٨, *b.*

XIV.

هلال[1] بن ابرهيم بن زهرون[2] ابو الحسين[3] الصابى الحرانى

Hilâl ben Ibrahîm ben Zahrûn Abû-'l-'Hosein ess-Ssâbî el-'Harrânî war ein gelehrter, scharfsinniger und gewandter Arzt und ein vielseitig gebildeter Mann. Von den Grossen in Bagdâd wurde er gesucht und geachtet. Er war auch Leibarzt des Emîr el-Omarâ Tûzûn[4], der ihn reichlich beschenkte. Die Zeit seiner Geburt und die seines Todes ist unbekannt. Wahrscheinlich ist er aber spätestens um 270 (883) geboren, da das Geburtsjahr eines seiner Söhne schon in das J. 293 (906) fällt[5]. Notizen über sein Leben findet man blos im Târîch el-Hukama[6] und aus diesem Buche fast wörtlich abgeschrieben bei Abûlfarag Barhebraeus[7]. — Dieser Hilâl hinterliess drei Söhne; der eine hiess:

---

1) In dem Sendschreiben seines Sohnes Ibrahîm lautet dieser Name auf dem Titelblatte der Leidner Handschrift u. im Cod. selber fol. 112, *b.* هلل, sonst aber lautet dieser Name an drei Stellen, fol. 1, *b.* 10, *b.* u. 23, *b.* هليل, nirgends aber هلال; in der Jetimah des Th'a'âlibî, im Târich el-'Hukamâ, bei Ibn Challikân, Barhebraeus u. im معاهد التنصيص dagegen immer هلال.

2) Im Târich el-'Huk. Cod. A. findet sich hier die Variante هارون statt زوهرن; eben so ist bei Abûlfarag, hist. Dyn. p. 310. 324 u. 380 am Rande die Lesart هرون angemerkt. Bei Ibn Chall. heisst es Nr. ١٢٧: هرون ويقال زهرون, und in dessen ترجمات المتقدّمين من الشعرآء (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. IV, fol. 25, *b.*), wie auch im معاهد التنصيص des Zein ed-Din el-'Abbâsî (Ms. ib. Nr. XI. fol. 124, *a.*) steht schlechthin هرون. Es ist aber möglich, dass letzterer Name nur aus einem Versehen der Abschreiber, die aus dem weniger bekannten زهرون den bekannten هرون machten, entstanden ist; vgl. oben p. 546, Anmk. 1.

3) Im Târich el-'Huk. Cod. B. steht الحسن statt الحسين; aber letzteres scheint richtiger zu sein; denn dieser Name wird auch im Laufe dieser Biographie in beiden Codd. so geschrieben.

4) Der Name dieses Türken wird bald توزون, bald تورون geschrieben; die erstere Form ist häufiger und kommt sogar auf Münzen vor, die letztere dagegen mag die ursprüngliche sein; bei Theophyl. Simocatt. VII. 8, p. 285 ed. Bonn. kommt nämlich ein Türke Τουρσούμ vor.

5) S. unten p. 590. — 6) Ms. l. c. fol. 202, *a.* f. — 7) Hist. Dyn. p. 310 f. (204 f.)

XV.

ابو العلآء, Abû-'l-'Alâ,

der zweite:

XVI.

ابو الفضل جابر, Abû-'l-Fadhl Gâbir.

Diese Beiden sind sonst unbekannt, aber Ersterer wird oft in den Sendschreiben seines Bruders Ibrahîm erwähnt[1] und an Letztern ist daselbst ein Brief gerichtet[2]. Von der frommen und sehr religiösen Frau dieses Abû-'l-Fadhl ist oben[3] gehandelt worden. — Einer dieser beiden Brüder hatte einen Sohn Namens:

XVII.

ابو منصور, Abû-Manssûr,

der gleichfalls oft in den Sendschreiben seines Onkels Ibrahîm erwähnt wird[4], aber sonst unbekannt ist. — Der dritte Sohn des Hilâl ben Ibrahîm war der berühmte:

XVIII.

ابو اسحق ابرهيم بن هلال بن ابرهيم بن زهرون الحرّانى الصابى الكاتب صاحب الرسائل

Abû-Is'haq Ibrahim ben Hilâl ben Zahrûn el-'Harrânî ess-Ssâbî, der Secretär, der Verfasser der unter den Mohammedanern so berühmten und von uns oft citirten رسائل, Sendschreiben, von denen der dritte Theil sich auf der Leidner Bibliothek befindet[5] und von uns benutzt wurde. — Ueber die Zeit seiner Geburt, wie über die Dauer seines Lebens

1) An verschiedenen Stellen erwähnt und fol. 116, *a.* als Bruder bezeichnet.
2) Fol. 10, *b.* — 12, *a.*; vgl. ib. fol. 31, *b.* f.
3) S. oben p. 519 u. 522.
4) Fol. 95, *a.*, 103, *b.* u. 104, *b.*
5) Die Beschreibung dieses Unicum s. bei Dozy, Catal. etc. I. p. 144–148.

überhaupt, herrschen verschiedene Meinungen. Nach en-Nedîm im Fihrist[1], dem ältesten Zeugen und Zeitgenossen, soll er erst nach 320 (932) geboren und vor 380 (990) gestorben sein. Nach el-Qifthî[2] wurde er 313 (im Nov. des J. 925) geboren und starb 384 (im Nov. des J. 994); er wurde demnach 71 Jahre alt. Letzteres Datum geben auch andere Schriftsteller, wie z. B. Ibn Challikân in zwei verschiedenen von ihm verfassten Werken[3], Abû-'l-Fedâ[4], Ainî[5], el-Abbâsî[6] u. dgl. Andere an und es ist auch nicht zu bezweifeln; aber über sein Geburtsjahr findet sich in der Jetîmah des Th'a'âlibî eine divergirende Angabe. Daselbst heisst es am Anfange des Capitels, welches ausschliesslich von ihm handelt[7], dass er im Dienste der Chalîfen u. s. w. das Alter von neunzig Jahren erreichte[8].

---

1) Bei Ibn Challikân Nr. ١٤, bei Slane l. c. I. p. 32; vgl. ib. p. 33, not. 13. Auffallend ist es, das Datum 380 im Fihrist zu finden, da dies Buch 377 beendigt wurde; s. unten Bd. II. p. xix. — Diese von Ibn Challikân citirte Stelle aus dem Fihrist ist uns unbekannt; entweder ist sie uns beim Lesen dieses Buches entgangen, oder sie fehlt ganz in den unvollständigen Wiener Handschriften, die uns zu Gebote standen. In der Pariser Handschrift Cod. Nr. 874. steht diese Stelle fol. 182.

2) Târîch el-'Hukamâ, Ms. in Wien Nr. 105, fol. 44, *b*.

3) In seinen vit. virr. illustt. l. c. u. in seinen ترجمات المتقدّمين من الشعراء Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. IV. fol. 22, *b*.

4) Ann. II. p. 582.

5) In 'Iqd el-Ǵumân oder Târîch 'Ainî, Ms. ib. Nr. 524, *c*. Bd. III. fol. 89, *b*. ad an. 384.

6) In معاهد التنضيص, Ms. ib. N. XI. fol. 129, *a*.

7) Ms. ib. Nr. I. Bd. I. fol. 181, *a*. — 206, *b*.

8) Ib. fol. 181, *a*. Auch im معاهد التنصيص (Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. XI.) heisst es fol. 124, *a*., wo die betreffende Stelle aus der Jetîmah fast wörtlich abgeschrieben ist, gleichfalls وكان قد بلغ التسعين الخ. Eben so ist diese Stelle des Th'a'âlibî in dem ترجمات المتقدمين من الشعراء des Ibn Challikân (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. IV. fol. 21, *b*.) u. im Cod. Nr. 38. des as. Mus. fol. 51, *b*. angeführt, wo es gleichfalls وقد حنق التسعين heisst; vgl. Dieterici, Mutanabbî und Seifuddaulah etc. p. 169 f., wo der Text der hier betreffenden Stelle und eine Uebersetzung derselben mitgetheilt ist und wo es auch im Arabischen heisst قد خنق التسعين الخ, in der Uebersetzung dagegen heisst es: «er war beinahe 60 Jahre alt geworden u. s. w.»; 60 ist aber hier wohl ein Druckfehler und es muss 90 stehen.

An einer andern Stelle[1] führt Th'a'âlibî eine lange, im Reg'eb des J. 384 (Aug. 994) von unserm Ssabier gedichtete Qassîdeh an, worin derselbe sich im vierten Verse ابن تسعين, einen Neunziger nennt; und auch an einer dritten Stelle, wo Th'a'âlibî von seinem Tode spricht, giebt er das Datum desselben genau so wie el-Qifthî an und bemerkt dabei, dass er 91 Mondjahre gelebt habe[2]. Auch im Târîch 'Ainî heisst es (l. c.) gleichfalls ausdrücklich, dass er 91 Jahre alt wurde. Er war demnach schon 293 (905-6) geboren. Man ist aber nicht berechtigt, in dem uns vorliegenden Codex des Jetîmah einen Fehler zu vermuthen und statt تسعين, neunzig, سبعين, siebzig, zu lesen; denn erstens kommt تسعين an drei Stellen vor, zweitens haben auch die von Dieterici benutzten Handschriften der Jetîmeh wenigstens an der ersten Stelle[3] — wie die andern angeführten beiden Stellen in diesem Codex lauten, ist uns unbekannt — gleichfalls تسعين; drittens, weil diese Stelle auch von andern Schriftstellern citirt wird, wo es gleichfalls تسعين, neunzig, heisst, und viertens, weil auch Abû-'l-Fedâ und 'Ainî[4] ihm eine Lebensdauer von 91 Jahren geben.

Oben ist Einiges über den Ssabier Abû-Is'haq Ibrahîm gesagt worden und wir werden hier vorzugsweise dem Berichte des Th'a'âlibî, eines jüngeren Zeitgenossen von ihm, folgen, der ihm in seiner Jetîmah ein ganzes Capitel von 52 enggeschriebenen Octavseiten widmete, und welcher seine Nachrichten nach den Angaben solcher sammelte, welche jenen berühmten Ssabier persönlich kannten. Th'a'âlibî nennt ihn «den einzig Grossen von 'Irâq,

1) Fol. 202, *b.* ff.:

فقد حلت منى ابن تسعين سالكا
سبيلا عليها يسلك الثقلات

2) Ib. fol. 203, *a.*

3) S. Dieterici l. c. p. 169.

4) S. die in den Anmkn. 4. u. 5. der vorigen Seite angef. Stellen. — 'Ainîs Art. über unsern Ssabier ist fast wörtlich aus Ibn Challikân abgeschrieben und dennoch heisst es dort ausdrücklich, dass er 91 Jahre alt wurde; es ist daher zu vermuthen, dass bei Ibn Challikân وتسعين statt وسبعين zu lesen ist.

der nach allgemeinen Zeugnissen das Höchste in der Kunstmeisterschaft erreicht hat». Er war, wie bemerkt, Dichter im strengsten Sinne des Wortes. Er dichtete nicht, wie die meisten Dichter jener Zeit, deren Poesie mehr oder minder in Lobhudeleien der Grossen bestand und deren Verse, einer wirklichen und wahrhaften Poesie baar, grösstentheils nur ein Wort- und Reimgeklingel sind; die Poesie floss aus der Tiefe seines poetischen Gemüthes und er sang, wie der Vogel im Frühling, weil ihn sein Gemüth dazu trieb. Dafür sprechen seine schönen Verse über die Poesie selbst[1]. Er war ein ächter Dichtergenius. In seiner Jugend war er voll jugendlichen Uebermuths; er liebte die Jagd, durchstreifte auf seinem fliegenden Ross die Gegend von 'Irâq, huldigte den Frauen, besang den Wein, die Rosen und die Blumen, genoss die Freuden des Lebens in vollen Zügen und ergab sich wie ein ächter alter Grieche ganz und gar der ἡδονή. Als er älter wurde, wandte sich sein Gemüth mit dem grössten Eifer der Religion seiner Väter zu und er sprach sich in schönen Versen über die Unabwendbarkeit des Schicksals und über die Nichtigkeit und Leerheit des Menschen und alles menschlichen Glanzes aus[2]. Er verschmähte die glänzendsten Anerbietungen und verharrte in seinem Glauben, wodurch er sogar den Mohammedanern imponirte[3], und blieb der Beschützer und Helfer seiner Glaubensgenossen[4], was ihm um so leichter war, da er mit den ersten Männern seiner Zeit, die ihn bewunderten, in Verbindung und oft auf dem vertrautesten Fusse stand. Er war aber nicht blos Dichter, sondern er war auch Mathematiker, Astronom, Historiker

1) Th'a'âlibî theilt l. c. fol. 198, *b.* drei kurze Gedichte, فى الشعر, mit, von denen das erste mit den Worten beginnt:

أحبّ الشعر يبتدع ابتداعا
واكره منه مبتدلا مُشاعا الخ

2) Diese allgemeine Characteristik ist nach den von Th'a'âlibî mitgetheilten zahlreichen und mannichfaltigen Gedichten unsers Ssabiers gemacht; vgl. oben p. 518 f.

3) Th'a'âlibî l. c. fol. 181, *b.* u. Ibn Chall. l. c.; vgl. unten Bd. II. p. 539.

4) S. oben p. 516. 529. u. unten das folg. Cap.

und einer der ersten Prosaiker seiner Zeit. Seine Geschichte der Buweihiden galt noch in den späteren Jahrhunderten als Muster eines guten Stils und der berühmte Dichter und Schöngeist, der Wezîr Ssâ'hib[1], zählt ihn unter den drei besten Prosaikern seiner Zeit[2] auf. Wie weit sein Ruhm verbreitet war, beweist folgende von Th'a'âlibî[3] mitgetheilte Anecdote. Als Seif-ed-Daulah einst einen Gesandten nach Bagdâd schickte, beauftragte er denselben, unsern Ssabier um jeden Preis zu veranlassen, einige Verse für ihn zu dichten. Abû-Is'haq Ibrahîm weigerte sich Anfangs dies zu thun, aber jener Gesandte bestürmte ihn so sehr, dass er ihm drei Verse mitgab. Jener edle fürstliche Dichter ermangelte aber nicht ihm bei der nächsten Gelegenheit dafür einen versiegelten Beutel, der 300 Dinare enthielt, zuzusenden. Seine Sendschreiben erlangten daher unter den Mohammedanern eine hohe Berühmtheit. Nach seinem und des Ssâ'hib Tod, meint Th'a'âlibî, sei die Kunst der Beredsamkeit untergegangen[4]. «Er war 90 Jahre alt geworden, sagt derselbe ferner, indem er dem Chalîfen diente, die Stelle der Wezîre vertrat und die wichtigsten Aemter in der Canzelei der Sendschreiben bekleidete. .... Die Dichter von 'Irâq lobten ihn unter den Höchststehenden und sein Name durchwanderte alle Gegenden. Seine herrlichen, auserlesenen und erhabenen Redestücke wurden in eine Sammlung gebracht, die nach allen Seiten hin zerstreute Perlen in reicher Fülle von glänzenden Stellen enthält». Th'a'âlibî führt darauf einige Verse, die zum Lobe der von Abû-Is'haq Ibrahîm verfassten Sendschreiben gedichtet wurden, an, und fährt dann fort: «Man erzählt: Chalîfen, Könige und Wezîre wollten ihn oft zum Islâm

1) Vgl. über ihn Ibn Challikân Nr. 90, ed. Wüstenf. Slane l. c. I. p. 212 ff. und Abûlfed. Ann. II. p. 586 f.

2) Diese drei sind; Ibn el-'Amîd, Abû-'l-Qâsim Abd-el-'Azîz ben Jûsuf, und unser Ssabier; Th'a'âlibî l. c. fol. 183, *a*. Von ersterem handelt Th'a'âlibî im ersten Cap. des dritten Buches seiner Jetîmah, Ms. l. c. Bd. II. fol. 303, *b*. — 315, *a*., vgl. Ibn Chall. Nr. ٧٠٧, ed. Wüstenf.; von dem zweiten handelt Th'â'alibî am Anfange des vierten Cap, des zweiten Buches seiner Jetîmah, Bd. I. fol. 207, *a*. – 211, *b*.

3) Jetîmah I. 2. fol. 6, *a*. f.; vgl. Dieterici l. c. p. 92 u. 120.

4) L. c. fol. 183, *a*. وقد وقف فلك البلاغة بعدهما ...

bekehren und suchten ihn durch vielfache Ueberredungskünste und glänzende Anerbietungen zu gewinnen. Dies ging so weit, dass 'Izz ed-Daulah Bachtjâr ihm das Wezîrat antrug, wenn er sich zum Islâm bekehrte[1]. ... Dabei war er immer der beste Gesellschafter der Moslemîn und der ausgezeichnetste Diener der Grossen; er theilte mit ihnen das Fasten im Monate Ramadhân und hatte den Corân so im Gedächtniss, dass derselbe immer auf der Spitze seiner Zunge und seines Schreibrohrs schwebte»[2]. Von Abû-Manssûr ben A'hmed el-Berîdî hörte Tha'âlibî in Bochâra, dass unser Abû-Is'haq Ibrahîm zu den besonders Frommen, oder Gottergebenen, unter seinen Glaubensgenossen und zu den eifrigen Anhängern seiner Religion gehörte, dass er seine Ansichten wohl zu vertheidigen wusste und dass er sich von allen Begierden frei hielt[3]. Gegen die letztere Aussage ereifert sich ein gewisser 'Omar ben Schahîn esch-Schâmî[4] sehr lebhaft, der es nicht begreifen kann, wie man einem Ssabier so etwas nachrühmen dürfe. Er führt daher einige Verse des Abû-Is'haq Ibrahîm an, aus denen hervorgeht, dass er dem damals allgemein verbreiteten Laster der Päderastie fröhnte und dass er überhaupt ein ausschweifendes Leben führte. Jener mohammedanische Kritiker dachte aber nicht daran, dass in dem Leben eines neunzigjährigen Dichters gar manche Metamorphose vorgeht, wie dies in Betreff des Abû-Is'haq Ibrahîm schon angedeutet

1) Dasselbe erzählt auch Ibn Challikân l. c., Abûlfedâ dagegen erzählt nur, dass Mo'izz ed-Daulah sich bemühte, ihn zur Annahme des Islâm zu überreden, was ihm aber nicht gelang; s. Abûlfed. l. c. p. 584.

2) Eben so Ibn Challikân l. c; vgl. das folg. Cap. — Diese oben angeführte Stelle ist auch von Dieterici l. c. mitgetheilt.

3) Ib. fol. 181, *b.*: سمعت ابا منصور سعيد بن احمد البريدى ببخارى يقول ان ابا اسحق الصابى كان من نسّاك اهل دينه والمستدين فى ديانته على مذهبه وتصوّنه عما يدعو اليه الهوى يقول حتّى لذّتى رتب المعانى الخ

4) In einer Randglosse der Jetîmah im Codex des asiat. Mus. fol. 181, *b.*

wurde. — Wir wollen aber zu seiner eigentlichen Lebensgeschichte übergehen, aus der man seine hohe politische Stellung und den bedeutenden Einfluss, den er auf die Staatsgeschäfte hatte, ersehen kann.

Als Knabe hielt er sich einst in Bassrah auf, — zu welchem Zwecke und wie lange ist unbekannt — und benutzte diese Gelegenheit, um Spottgedichte über den Schmutz in dieser Stadt zu machen[1]. Schon unter Mo'izz ed-Daulah, der von 334-356 (946-967) der eigentliche Herrscher in Bagdâd war[2], war er Secretär in der Canzelei, wo alle Staatsacten ausgefertigt wurden und die auswärtige Correspondenz geführt wurde, und zugleich auch Secretär des Chalifen el-Mothî. Im J. 349 (960) wurde er zum Chef dieser Canzelei ernannt[3]. Ueber seinen Einfluss in dieser Stellung spricht er sich in einem Gedichte aus, wo er sagt, dass er die Zunge und das Auge des Fürsten sei und dass derselbe durch sein Auge sehe, durch seine Zunge spreche u. s. w.[4]. Er war der vertrauteste Freund des damaligen berühmten Wezîr Abû-Mo'hammed el-Mohallabî, von dem es heisst, dass er die Welt nur durch die Augen des Abû-Is'haq Ibrahîm sah[5]. Nach dem Tode dieses Wezîrs, der 355 (November 950) erfolgte, verwaltete er auch provisorisch das Wezîrat[6]. Dasselbe geschah von ihm unter Mo'izz ed-Daulah, als Abû-'l-Fadhl ess-

1) Jetîmah fol. 191, *a.*; vgl. Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. III. p. 69 u. 76 u. unten Bd. II. p. 71.

2) S. Ibn Chall. Nr. ٧٦, ed. Wüstenf. Slane l. c. I. p. 155 ff. u. Abûlfed. Ann. II. p. 436 ff. u. 486 ff.

3) Ibn Chall. Nr. ٦٠٤, ed. Wüstenf. u. Slane l. c. I. p. 34.

4) Jetîmah fol. 192, *a.* f.; der Anfang:

وقد علم السلطان انّى لسانه
وكاتبه الكافى السديد الموفّق الخ

5) Ib. fol. 181, *b.*: وكان المهلبى لا يرى الدنيا الا به الخ

6) Ib. u. folg.: لما توفى المهلبى وابو اسحق يلى ديوان الرسائل والخلافة مع ديوان الوزارة الخ

Schîrâzî Wezîr dieses Fürsten war[1]. Bis dahin führte er ein sehr glückliches Leben und behielt seine hohe Stellung auch nach dem Tode des Mo'izz ed-Daulah, dessen Sohn 'Izz ed-Daulah ihn eben so begünstigte wie sein Vater. bei. Als der Vetter desselben, 'Adhod ed-Daulah, im Jahre 364 (975) als Eroberer nach Bagdâd gekommen war, stand er auch bei diesem in hohen Ehren und Tha'âlibî hat uns viele seiner von ihm an diesen Fürsten gerichteten Gedichte erhalten. 'Adhod ed-Daulah lud ihn sogar ein, mit ihm nach Persien zu reisen, was Ibrahîm Anfangs auch zu thun versprach; er besann sich aber nachher eines Andern und wollte lieber in Bagdâd bleiben, weil er fürchtete, dass die Angelegenheiten seiner Glaubensgenossen und die seiner Familie durch seine Abwesenheit leiden würden[2]. Als aber später, um das Jahr 367 (988), abermals ein heftiger Kampf zwischen 'Adhod ed-Daulah und 'Izz ed-Daulah ausgebrochen war, und Ersterer als Sieger in den Besitz von Bagdâd und Irâq kam[3], warf er unsern Ssabier ins Gefängniss. Die Veranlassung zu dieser veränderten Stimmung wird verschieden angegeben[4]. Nach Tha'âlibî waren einige für 'Adhod ed-Daulah beleidigende Briefe, die er im Namen des Chalîfen und in dem des 'Izz ed-Daulah abfasste, die Ursache zu jenem Hass gegen ihn; und Tha'âlibî theilt nach dem Zeugnisse des oben erwähnten el-Berîdî und nach dem des Abû-

1) In dem dritten Bande seiner رسائل findet sich ein Brief von Abû-'Alî el-'Hosein Ibn Mohammed el-Anbârî zu der Zeit an ihn ihn gerichtet, als er das oben erwähnte Wezîrat verwaltete; im Leidner Codex Nr. 262 (766), fol. 6, *a.*; vgl. Dozy's Catal. I. p. 144.

2) Târich el-'Huk. Ms. in Wien Nr. 105, fol. 44, *a.*: واشدّ ما جرى عليه ما عامله به عضد الدولة فانه عند دخوله العراق الدفعة الاولى اكرمه وقدّمه وذاكره وسمّ له الخروج معه الى فارس فعزم على ذلك ووعده به ثم نظر فى عاقبة الامر وان احوال اهله والصابية تفسد بغيبه فتأخر عنه

Diese Stelle fehlt bei Casiri l. c. I. p. 406.

3) S. Ibn Chall. Nr. 10A, ed. W. Slane l. c. I. p. 230 u. Abulf. l. c. p. 534 ff.

4) Tha'âlibî, el-Qifthî, Ibn Challikân u. Abûlfedâ berichten darüber.

Thâhir Mo'hammed ben 'Abd-ess-Ssamad ein Bruchstück eines solchen Schreibens mit[1]. Nach el-Qifthî hat aber unser Ssabier die Friedensbedingungen zwischen 'Adhod ed-Daulah und 'Izz ed-Daulah nach dem ersten Kampfe zwischen diesen beiden Fürsten i. J. 364 (975) mit solcher diplomatischen Gewandtheit abgefasst, dass sie ganz zum Nachtheil des Ersteren ausfielen, wodurch er sich aber den unversöhnlichen Hass desselben zuzog[2]. Es kann übrigens beides der Fall gewesen sein, und unser Diplomat musste, als sein Feind endlich Sieger wurde und sein Fürst und Gönner im offenen Kampf seinen Tod fand, für sein diplomatisches Kunststück im Gefängnisse schmachten. Er erkaufte sich jedoch seine Freiheit durch das Versprechen, eine Geschichte der deilamischen Dynastie, d. h. der Buweihiden, zu schreiben. Während er sich aber mit der Ausarbeitung dieser Geschichte beschäftigte, besuchte ihn ein Freund und fragte ihn, womit er sich jetzt befasse, «mit Lügen und dummem Zeuge», antwortete er. Dies wurde 'Adhod ed-Daulah hinterbracht, der darüber so sehr in Zorn gerieth, dass er befahl, seinen Geschichtschreiber von Elephanten mit den Füssen zerstampfen zu lassen. Aber der Heide hatte noch viele Freunde unter den Mohammedanern und Nassr ben Harûn, Mothahher ben Abd allah und 'Abd-el-'Azîz ben Jûsuf warfen sich vor dem Fürsten auf die Erde und küssten ihm die Hände, für ihren Freund um Gnade bittend. Es wurde ihm zwar das Leben geschenkt, aber er wurde abermals ins Gefängniss geworfen und

---

1) Jetimah fol. 182, a.; auf eine ähnliche Weise berichten auch Ibn Challikân Nr. ١٢٤, bei Slane I. p. 35 u. Abûlfed. II. p. 582.

2) Gleich nach der auf der vorigen Seite Anmk. 2. angef. Stelle heisst es im Târich el-'Huk. ولما تقرر الصلح بينه (يعني عضد الدولة) وبين ابن عمه عز الدولة بختيار تقدم عز الدولة الى الصابى بانشا نسخه يميم (sic) فانشاها واستوفى فيها الشروط خق الاستيفاء فلم يجد عضد الدولة له مجلاً فى نكثها والزمته الضرورة الحلف بها الخ; der Sinn ist jedenfalls der oben angegebene.

sein Vermögen wurde eingezogen[1]. Wie lange er dann eingesperrt blieb, ist nicht genau angegeben. Th'a'âlibî sagt «einige Jahre»[2]; er selbst sagt in einem Briefe an Abû-Dolaf el-Anbârî[3], dass er vier Jahre lang, theils verborgen, theils im Gefängnisse gelebt habe. Aber auch hier verstummte seine Leyer nicht und wehmüthige Klänge, an seinen Bedränger und an seine Freunde gerichtet, entquollen seiner gepressten Brust[4]. Vielleicht waren auch diese Klagelieder die Ursache seiner endlichen Befreiung; denn nach Th'a'âlibî wurde er schon in den letzten Tagen des 'Adhod ed-Daulah, d. h. etwa im Jahre 372 (982)[5], aus dem Gefängnisse befreit[6]. — Th'a'libî berichtet auch, im 7. Cap. des ersten Buches der Jetîmah[7], welches von dem berühmten Dichter Abû-'l-Faraǵ Babbagâ handelt[8], dass derselbe mit unserm Ssabier in einem vertrauten Briefwechsel stand, dass

---

1) Dieses ist ausführlich in der Jetîmah fol. 182, *a.* f. erzählt, kürzer bei Ibn Chall. u. Abûlfed. ll. cc. Ersterer, der hier fast gänzlich von der Jetîmah abhängig ist, hat sich eine Nachlässigkeit zu Schulden kommen lassen; denn er sagt, dass 'Adhod-ed-Daulah ihn schon bei seiner ersten Gefangensetzung von Elephanten zerstampfen lassen wollte. El-Qifthî weiss von dieser zweiten Gefangenschaft nichts.

2) L. c. fol. 182, *b.* فبقى فى ذلك الاعتقال بضع سنين u. wörtlich eben so in معاهد, fol. 123, *b.*; bei el-Qifthî heisst es l. c. fol. 44, *b.* وسجنه مدّة طويلة

3) In seinen رسائل, Ms. Leid. Nr. 262 (766), fol. 36, *b.*

4) Th'a'libî theilt sehr viele von ihm im Gefängnisse gedichtete Lieder mit, von denen mehrere an 'Adhod ed-Daulah gerichtet sind. Auch bei el-Qifthî heisst es: وله اليه (يعنى الى عضد الدولة) من سجنه عدّة قصايد

5) S. Ibn Chall. Nr. ٥٠٣, ed. Wüstenf. u. Slane l. c. II. u. 481 ff. u. Abulfed. l. c. II. p. 530 f.

6) In der Jetîmah l. c. fol. 182, *b.* heisst es: er blieb im Gefängniss einige Jahre الى ان تخلص فى اخر ايام عضد الدولة; auch hier stimmen die Nachrichten des Ibn Challikân und die des Abûlfedâ nicht ganz mit denen des Th'a'âlibî überein; es versteht sich aber von selbst, dass die Aussagen des letztern den Vorzug verdienen.

7) L. c. fol. 73, *a.* f.

8) L. c. fol. 68, *b.* – 81, *a.* — S. über diesen Dichter Ibn Chall. Nr. ٤٠٩, ed. W. u. Sl. l. c. II. p. 147 ff.; vgl. Wolff, Abûlfar. Babbaghae carminum specimen etc. Lips. 1834, wo auch ein Theil der von Th'a'âlibî mitgetheilten, zwischen Babbaga und unserm Ssabier gewechselten Gedichte abgedruckt und übersetzt ist.

er aber, als er einst nach Bagdâd kam, seinen Freund im Gefängnisse schmachtend fand. Er besuchte ihn daselbst und Abû-Is'haq schickte ihm dann ein von ihm verfasstes Gedicht zu, worauf Babbagâ ihm in Versen mit einigen Anzüglichkeiten antwortete. Diese Verse des Ssabiers und die Antwort darauf gelangten dann in die Hände des 'Adhod ed-Daulah, welcher sie bewunderte, was dann, wie Th'a'âlibî bemerkt, eine der Ursachen zur Befreiung des gefangenen Dichters wurde. Derselbe lebte aber nach seiner Freilassung zunächst in kümmerlichen Verhältnissen, so dass sein Freund, der oben erwähnte Wezîr Ssa'hib, für seine Existenz sorgte, wofür jener ihn in Versen verherrlichte[1]. Nach dem Tode des 'Adhod ed-Daulah erhielt er unter der Regierung des Sohnes desselben, Ssamssam ed-Daulah, seine frühere Stellung wieder, die er dann auch unter den Brüdern desselben bis zu seinem Tode behauptete. Th'a'âlibî hat uns viele von ihm an diesen Fürsten gerichtete Gedichte und Gratulationen aufbewahrt[2] und unter seinen Sendschreiben befindet sich ein Schreiben, das er im Name ndes Ssamssam ed-Daulah schrieb; eben so ein anderes Schreiben an Abû-Ga'afar Ibn Mâkûlah, den Secretär des Bahâ ed-Daulah, des zweiten Sohnes des 'Adhod ed-Daulah; endlich ein von ihm im Namen dieses Fürsten abgefasstes Edict[3]. Dadurch wird also die ausdrückliche Nachricht des el-Qifthî bestätigt, dass er zur Zeit der Kinder des 'Adhod ed-Daulah sein früheres Amt bis zu seinem Tode bekleidet habe[4].

---

1) Jetîm. fol. 182, *b.* nach sein. Befreiung: وقد رُزِخَت احواله وتهتّك ستره وكان الصاحب يحبّه اشدّ حبّ ويتعصّب له ويتعهّده على بعد الدار بالمنح والصابى يخدم حضرتة بالمدح

2) Jetîmah fol. 195, *a.* ff.

3) رسائل, Ms. Leid. fol. 70, *a.* u. 224, *b.*; vgl. Dozy l. c. p. 146 ff.

4) Târich el-'Huk. l. c.: ولم يزل فى ايام اولاد عضد الدولة ووزارائهم يتولى الانشاء الى ان توفى ببغداد الخ

Es ist schon bemerkt worden, dass Abû-Is'haq Ibrâhîm mit den Wezîren Mohallabî und Ssâ'hib, die zu den ersten Männern ihres Jahrhunderts gehörten, auf dem vertrautesten Fusse stand. Diese waren aber nicht die Einzigen, welche mit ihm so eng verbunden waren; denn die Zahl seiner Verehrer aus den höchsten Kreisen der Gesellschaft war gross. Th'a'âlibî theilt an verschiedenen Stellen seiner Jetimah an ihn gerichtete Qassîden, Gedichte und Sendschreiben der ersten Dichter und der ersten Männer des Reiches mit, eben so theilt er solche von ihm an dieGrossen mit. Unter seinen Sendschreiben kommen Briefe von Wezîren und andern Grossen des Reiches an ihn gerichtet vor, wo mit hoher Achtung und Ehrerbietung von ihm gesprochen wird. So erwähnt ihn z. B. der Wezîr Abû-'l-Fadhl esch-Schîrâzî[1] in einem Schreiben und macht dabei immer die Zusätze أيده الله, «Gott stärke ihn», und ادام الله عزّه, «Gott erhalte seine Kraft»; eben so nennt er ihn in diesem Briefe: خادم هذه الدولة وصاحبى فيها, «der Diener dieser Dynastie und mein Herr bei derselben», und bezeichnet ihn als eine unentbehrliche Persönlichkeit, was er in der That gewesen sein muss, da er eine so wichtige Stelle fast ein halbes Jahrhundert verwaltete und in alle Geheimnisse des Reiches und der Politik eingeweiht war. In seinem höheren Alter wurde zwar sein Körper sehr angegriffen, worüber er sich in einem, eine kurze Zeit vor seinem Tode abgefassten Gedichte beklagt; aber seinen Geist bewahrte er frisch bis zu seinem Lebensende. Dies ersieht man aus dem Umstande, dass er sein hohes Amt bis zu seinem Tode verwaltete und dann aus den beiden von Th'a'âlibî mitgetheilten Qassîdehn, von denen die eine von 42 Versen, in welcher er sich eben über die Leiden des Alters beklagt, 3 Monate, und die andere von 32 Versen nur 12 Tage vor seinem Tode gedichtet wurden. Th'a'libî hielt diese beiden Qassîden, das Product eines 90jährigen Greises für würdig, in seine Sammlung aufgenommen zu werden[2]. Als er an einem

1) Ms. Leid. l. c. fol. 23, *b*.

2) Jetimah l. c. fol. 202, *b*. ff. u. 204, *a*. ff.

Montage, den 12. Schawwâl 384 (den 20. November 994), starb, wurde er in Goneinah in der Gegend des Flusses Karchâja[1] bei Bagdâd begraben und der berühmte Dichter, der Scherîf er-Ridha[2], beweinte seinen Tod in einer langen Elegie, brachte dann auch einen Tag an seinem Grabe zu und dichtete dabei noch eine andere lange Elegie auf ihn[3], was er auch später wiederholt that[4].

---

1) Diese Angabe findet sich in der Jetimah l. c. fol. 206, *a.*, wo es von dem Scherîf er-Ridha heisst: ومرّ يوما بقبره وهو بالجنينة من ارض كرخايا. Der Anfang der Elegie, welche er-Ridha an diesem Grabe dichtete, ist: ايعلم قبر بالجنينة اننّا اقمنا به الخ. Auch im Cod. Nr. 39. des as. M. in St. Pet., welcher eine Anzahl von Dichterbiographien enthält, die grösstentheils von Th'a'âlibî nach Abfassung der Jetimah niedergeschrieben wurden, heisst es gleichfalls (fol. 54, *a.*): للشريف الرضى يرثى ابا اسحق الصابى وقد اجتاز بقبره وهو بالجنينة من ارض كرضاء (l. كرخايا). Bei el-Qiftî l. c.: ودفن فى الموضع المعروف بالجنينة المجاور للشونزنه (l. للسونيزية). Nach Ibn Challikân aber (l. c.) wurde er in Schûnîz, شونيز, begraben, was nicht ganz richtig sein kann; denn Schûnîz war nach Jâqût in Marâssid (II. p. ۱۳۵) ein berühmter mohammedanischer Begräbnissplatz, wo einige der frömmsten Männer des Islâm begraben wurden und wo sich auch eine Moschee befand. Es ist daher unmöglich, dass ein Ssabier an einem solchen Orte begraben worden sein sollte; denn so weit ging die mohammedanische Toleranz sicher nicht, etwas der Art zu dulden, besonders da wir wissen, dass die Ssabier bei der Beerdigung ihrer Todten ihnen eigenthümliche Ceremonien und Gebete hatten (vgl. oben p. 526). Offenbar ist die Angabe el-Qiftî's, dass er in Goneinah, welches in der Nachbarschaft von Schûnîz liegt, begraben wurde, die richtigste und Ibn Chall. ist auch hier ungenau. — Dieses Goneinah ist bei den arabischen Geographen sonst nirgends erwähnt; vgl. Marâssid I. p. ۳۶۸ s. v. الجنينة. — Ueber Karchâjâ vgl. ib. II. p. ۴۸۵ s. v., und III. p. ۳۴۶ u. ۳۴۹.

2) Diesem Dichter, dessen voller Name lautet: ابو الحسن محمد بن الحسين بن موسى الموسوى النقيب, widmet Th'a'âlibî das 10. Cap. des zweiten Buches seiner Jetimah, Bd. I. fol. 296, *b.* — 304, *a.*

3) Jetimah l. c. fol. 205, *a.* ff.; vgl. die vorletzte Anmk.

4) Th'a'âlibî führt l. c. nur zwei Elegien an, aber in dem Anmk. 1. erwähnten Cod. 39. des as. M. ist l. c. eine 3. Elegie mitgetheilt, deren Anfang lautet: لولا يدم الركب عندك الخ u. der Verfasser bemerkt dann: وله (يعنى للشريف الرضى)

Abû-Is'haq Ibrahîm hat sich, wie bemerkt, nicht nur als Dichter und Prosaiker ausgezeichnet, sondern er hat sich auch mit andern Wissenschaften beschäftigt und auch verschiedene wissenschaftliche Werke hinterlassen. Von seinen Sendschreiben giebt es zwei Sammlungen, von denen die eine seine Briefe an den erwähnten Scherîf er-Ridha und die andere seine Episteln enthält und wovon die Leidner Bibliothek den dritten Theil besitzt[1], welcher aber nicht der letzte Theil der ganzen Sammlung ist[2]. Nach el-Qifthî war er in den exacten Wissenschaften sehr bewandert, aber vorzugsweise ein guter Geometer und Astronom. El-Qifthî hat auch das Autograph eines mathematischen Werkes von ihm über das Dreieck vor sich gehabt und behauptet auch, dass es von ihm verschiedene mathematische Abhandlungen giebt. Th'â'âlibî führt einige Verse von ihm an, die er dem Ssamssam ed-Daulah mit einer von ihm geschriebenen geometrischen Abhandlung zuschickte. Eben so sind daselbst Verse von ihm erwähnt, die er bei Uebersendung der von ihm abgefassten astronomischen Tabellen demselben Fürsten zuschickte. Dessgleichen sandte er Astrolabien, von Versen begleitet[3], an 'Adhod ed-Daulah und Ssamssam ed-Daulah. Als unter Scharaf ed-Daulah, dem dritten Sohne des 'Adhod ed-Daulah, astronomische Beobachtungen in Bagdâd gemacht wurden, betheiligte er sich, als Mitglied des Astromen-Collegiums, an denselben mit den namhaftesten Astronomen seiner Zeit[4]. Maqrîzî theilt ein ausführliches Schreiben von ihm an den Chalîfen el-Mothî-billah mit, welches er auf Befehl des Wezîrs Abû-Mohammed el-Mohallabî abfasste und welches von der Methode handelt,

---

فيه غير هذا مرثيات كثيرة; auch im معاهد ist (fol. 129, *a.*) der Anfang der von Th a'âlibi angeführten Elegie mitgetheilt, wobei aber noch bemerkt wird: ورثاه بغير ذلك.

1) Slane l. c. I. p. 33, not. 3. nach dem Fihrist.

2) S. Dozy l. c. p. 148.

3) Jetimah l. c. fol. 195, *a.* ff.

4) El-Qifthî l. c. fol. 43, *b.*; vgl. Casiri l. c. I. p. 405 f. u. Abûlfar. hist. Dynast. p. 329 f. (216 f.)

wie man das koptische Sonnenjahr auf das mohammedanische zurückzuführen habe[1]. — Seine oben erwähnte Geschichte der Buweihiden hat er vollendet[2] und sie galt bei den Mohammedanern für das grösste Meisterstück. Ob sie es in der That war, können wir nicht entscheiden, da sie nicht auf uns gekommen ist und wir aus ihr nur einige wenige Fragmente kennen. Diejenigen Geschichtswerke, welche Nachahmungen seiner Arbeit waren[3], entsprechen allerdings nicht unserm Geschmacke, aber dies berechtigt uns noch nicht hinsichtlich des Werthes oder Unwerthes des ursprünglichen Musterwerkes eine Behauptung aufzustellen. Dieses Werk nannte er التاجي, et-Tâǵî, *coronaria*, weil 'Adhod ed-Daulah, auf dessen Befehl er dieses Buch schrieb, auch den Titel *Tâǵ-et-Miltah*, die Krone des Glaubens, führte[4]. Th'a'âlibî und manche andere späteren Schriftsteller citiren oft dieses Geschichtswerk. Im Codex 888 (133) der Leidner Bibliothek[5] befindet sich die Angabe, dass er auch ein dem 'Adhod ed-Daulah gewidmetes Werk in 10 Capiteln über Politik, geschrieben habe.

Dieser Mann, die Zierde seines Jahrhunderts, einer der einflussreichsten Persönlichkeiten seiner Zeit, war ein Ssabier, ein Heide, ja sogar ein sehr eifriger Heide, der aus seinem Heidenthum gar kein Geheimniss machte und für seine ungläubigen Religionsgenossen eine Stütze war, und dennoch wurde er von den Mohammedanern gesucht und geliebt und bei den wichtigsten

---

1) Maqrîzî im Kitâb el-Mawâ'îtz, Ms. des Scheich Thanthawî in St. Pet., im Cap. überschrieben: ذكر تحويل السنة الخراجية القبطية الى السنة الهلالية العربية وكيف عمل ذلك فى الاسلام.

2) Bei Th'a'âlibî finden sich Citate aus diesem Buche, welche das Leben des 'Adhod-ed-Daulah betreffen; s. Jetîmah II, 1. fol. 172, *b*.

3) S. Fleischers Catal. der Handschr. der Senatsbibl. in Leipzig, p. 381, *a*.

4) Ibn. Chall. p. ٥٠٤٣ ed. W. Slane l. c. II. p. 481; vgl. 'H. Chalfa II. p. 94, Nr. 2061. u. p. 109 Nr. 2146.

5) Fol. 73. heisst es: ولابى اسحق الصابى عشرة فصول لاداب الملوك واتباعهم كتبها الى عضد الدوله ما كتبها لطولها

Staatsgeschäften gebraucht; ihre grössten Männer strebten nach seiner Freundschaft, ihre grössten Dichter verherrlichten ihn durch ihre Lieder und ihre Trauerklänge hallten lange an seinem Grabe wieder.

Die Quellen über das Leben unsers Ssabiers sind mannichfaltig und ziemlich reichhaltig. Zuerst ist zu erwähnen: en-Nedîm im Fihrist el-'Ulûm, in der Pariser Handschrift Nr. 774, fol. 182, wo aber die Nachrichten nicht ganz genau zu sein scheinen. Ferner Thá'alibî im dritten Capitel des zweiten Buches der Jetîmah, eine Hauptquelle, die ausführliche und zuverlässige Nachrichten enthält und wo auch sonst ausser dem angeführten Capitel sehr viele für die Characteristik unsers Ssabiers wichtige Gedichte mitgetheilt sind. El-Qifthî im Târîch el-'Hukamâ (nach den Wiener Handschriften), der von Thá'álibî unabhängig ist. Abûlfarag' Barhebraeus in seiner *Historia Dynastiarum*, der auch hier, wie sonst sehr häufig, ganz von el-Qifthî abhängig ist. Ibn Challikân in den von Wüstenfeld und von Slane herausgegebenen Lebensbeschreibungen, wo er den Fihrist, die Jetîmah und vielleicht noch eine dritte Quelle benutzt hat, und in seinen Lebensbeschreibungen alter Dichter, ترجمات المتقدّمين من الشعراء, nach einer Petersburger Handschrift des asiatischen Museums, fol. 21, *b.* — 23, *b.* — ein Unicum, wie es scheint —, wo die Nachrichten mit denen seines zuerst genannten Buches übereinstimmen und noch einige andere Zusätze aus Thá'álibî stehen. Abûlfedâ in seinen Annalen, und 'Ainî in seinem 'Iqd el-Gumân oder Târîch-Ainî, welche beide fast gänzlich von Ibn Challikân abhängig sind. Der Codex Nr. 39. des asiat. Museums in St. Petersburg, wo die betreffende Stelle fast wörtlich mit der in dem zuletzt genannten Buche des Ibn Challikân übereinstimmt. Codex Nr. 888 (133, *d.*) der Leidner Bibliothek p. 69, wo sich nur eine kurze Notiz über ihn findet[1].

1) Der ganze Artikel lautet: ابو اسحق الصابى قال ابن حيان سمعت ابا اسحق الكاتب ان المذاهب والمقالات والنحل والاراء وجميع ما

Endlich kommt der Ma'âhid et-Tenssîff des Zein-ed-Dîn Abd-er-Ra'hîm el-'Abbâsî — starb 963 (1555-6) — gleichfalls nach einer Petersburger Handschrift des asiatischen Museums, Nr. XI., fol. 124, *b.* — 129, *a.*, dessen Nachrichten fast wörtlich aus Th'a'âlibî geschöpft sind. — Zu vergleichen ist hier Casiri l. c. I. p. 485 f., Hammer l. c. V. p. 476 ff. 520 u. 642 ff. und Dieterici l. c. — Gedichte unsers Ssabiers sind mitgetheilt von Ph. Wolff in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, III. p. 64—76 und dann in dessen: *Abulfaragii carminum specimen* p. 22 ff. 27 ff. u. 37 ff.; endlich bei Dieterici l. c. p. 120 u. 171 f.

Abû-Is'haq Ibrahîm hinterliess zwei Söhne, der eine hiess:

XIX.

ابو سعيد سنان, Abû-Sa'îd Sinân.

Derselbe starb noch während des Lebens seines Vaters, der ihn in zwei Elegien beweinte, die Th'a'libî aufbewahrt hat[1]. Unter den Sendschreiben seines Vaters[2] befinden sich auch zwei von demselben an ihn gerichtete Briefe, aus denen hervorgeht, dass er zur Zeit der Abfassung dieser Briefe nicht mehr ganz jung war. Dieser Abû-Sa'îd ist sonst unbekannt. — Sein Bruder hiess:

XX.

ابو على المحسّن بن ابرهيم بن هلال الصابى

Abû-'Alî el-Mohassan ben Ibrahîm ben Hilâl ess-Ssâbî. Er scheint spätestens im 3. Decennium des 4. Jahrh. der Heg'rah geboren zu sein; denn aus einem Briefe seines Vaters[3]

اختلف الناس فيه وعليه كدايرة فى العَقْل ثم اطنب فى القول فيه

Darauf folgt die in der vorigen Anmerkung angeführte Stelle.

1) Jetîmah l. c. fol. 191, *b.* zwei Gedichte.

2) رسائل Ms. Leid. Nr. 262 (766), fol. 18, *b.* — 23, *b.* u. fol. 115, *a.* — 117, *b.*

3) رسائل l. c. fol. 117, *a.*

geht hervor, dass er ihn in den Dienst des Mo'izz ed-Daulah bringen wollte, der schon im Jahre 352 (963) starb; er muss also wenigstens während der letzten Regierungsjahre desselben kein Jüngling mehr gewesen sein. Er hatte übrigens, wie wir in dem folgenden Artikel sehen werden, schon im Jahre 359 (970) ein Kind. Er war der Schwiegersohn des oben erwähnten Ssabiers Sinân ben Thâbit ben Qorrah[1] und schrieb ein Werk über die Familie des Grossvaters seiner Frau, in welchem auch ein Verzeichniss der Werke desselben, wie auch der seines Schwiegervaters, steht. In zweifelhaften Fällen holte er sich Rath bei seinem Schwager Thâbit ben Sinân, in dessen Händen, wie es scheint, der literarische Nachlass seines Grossvaters sich befand. El-Qifthî hatte das Autograph dieses Buches vor sich und benutzte es auch bei der Ausarbeitung seiner Biographien dieser beiden Ssabier[2]. — In der Briefsammlung seines Vaters findet sich ein von demselben an ihn gerichter Brief, in welchem der Vater ihm einen sonst unbekannten Ssabier, Namens Abû-Nassr 'Gâbir, der nach Bagdâd gekommen war, empfiehlt und ihn bittet, sich seiner anzunehmen[3]. Tha'âlibi theilt zwei von ihm an seinen Vater gerichtete Distichen und fünf Verse von demselben an ihn als Antwort mit. Eben so theilt er einige Verse mit, die Letzterer bei der Gelegenheit, als seinem Sohne ein Kind geboren wurde, demselben widmete[4]. — Bei den mohammedanischen Historikern haben wir sonst nichts über sein Leben gefunden und nur el-Qifthî erwähnt ihn bei seiner Aufzählung der Schriften der beiden oben erwähnten Ssabier. Hammer kennt ihn nicht, aber Wüstenfeld erwähnt ihn[5]. — Er hinterliess einen gelehrten Sohn, Namens:

---

1) Târich el-'Huk. Ms. l. c. fol. 63, *b.*; vgl. 'H. Chalfa II. p. 123, Nr. 2191.

2) Târich el-'Huk. fol. 67, *a.* 69. *b.* f. u. 114, *a.* f.; vgl. Casiri l. c. I. p. 387 u. p. 438.

3) رسائل Ms. l. c. fol. 75, *b.* — 76. *b.*

4) Jetîmah l. c. fol. 191, *b.* f.

5) Gesch. der arab. Aerzte p. 38, Nr. 90.

XXI.

ابو الحسين[1] هلال بن المحسن الصابى الحرانى الكاتب

Abû-'l-'Hosein Hilâl ben el-Mohassan ess-Ssâbî el-'Harrânî el-Kâtib, der Secretär. Dieser, geboren 359 (Juli 970), gestorben 448 (1. Dec. 1056), war ein berühmter Historiker, Dichter[2] und ein ausgezeichneter Schriftsteller, dessen Geschichte spätere mohammedanische Schriftsteller oft blos unter dem Namen Târîch-Ibn-ess-Ssâbî citiren[3]. Als junger Mann hörte er, aus Liebe zur Wissenschaft, die Vorlesungen mohammedanischer Gelehrten, wie z. B. die der Grammatiker Abû-'Alî el-Fârisî[4], 'Alî ben 'Isa er-Rommânî[5] u. dergl. Anderer. Später verwaltete er ein ähnliches Amt wie sein Grossvater[6], und führte den Titel الرئيس, Reïs[7].

Er schrieb eine Fortsetzung der oben erwähnten Geschichte seines Oheims, Thâbit ben Sinân, welche vom Jahre 363-447 (973-1055) ging[8]; und er scheint bei Weitem höher als die grosse Masse der mohammedanischen Historiker zu stehen. Keiner seiner Zeitgenossen, bemerkt el-Qifthî[9], habe es gleich ihm unter-

---

1) Bei Ibn Chall. heisst er an verschiedenen Stellen ابو الحسن, im Târîch el-'Huk. dagegen fol. 231. *a*. ff. einige Mal ابو الحسين, eben so wird er irgend wo im Kitâb el-Mawâ'îtz des Maqrizî und im Codex Nr. 439. des asiat. Mus. in St. Pet. genannt.

2) El-Qifthî erwähnt (l. c. fol. 233, *a*.) eine قصيدة عينية, die er als Elegie auf den Tod des bekannten Dichters, Scherîf el-Morthadha, gedichtet hat.

3) So z. B. bei Ibn Challikân, im Târîch 'Aînî u. dgl. Andern.

4) Starb 377 (987-8); vgl. über ihn Ibn Chall. Nr. ١٩٣ u. Slane l. c. I. p. 379 ff.

5) Starb 384-6 (994-6); vgl. über ihn Ibn Chall. Nr. ٤٠٩ u. Slane l. c. II. p. 242 f.

6) وتولى هو الانشاء ايضا sagt von ihm el-Qifthî l. c. fol. 63, *b*.

7) Bei el-Qifthî l. c. fol. 231, *a*. ff. u. auf dem Titelblatte des Cod. 439. des asiat. Mus. in St. Pet.; vgl. unten p. 608.

8) El Qifthî l. c. fol. 63. *a*. f.; vgl. 'H. Chalfa II. p. 123, Nr. 2191. u. Abûlfar. hist. Dyn. p. 317 (209). — Nach 'Aînî soll diese Fortsetzung schon mit dem Jahre 361 beginnen; Târîch-'Aînî, Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 524, c. Bd. III. fol. 190, *a*. ad ann. 448.

9) L. c. fol. 63, *b*. heisst es: ولم يتعرّض احد فى مدته الى ما تعرّض له

nommen, die Ereignisse zu beurtheilen und die Staatsgeheimnisse der Dynastien zu erforschen. Er habe dieses von seinem Grossvater gelernt, welcher eine hohe diplomatische Stellung eingenommen hatte und mit allen geheimen Staatsangelegenheiten vertraut gewesen war, und er selbst habe ein ähnliches Amt bekleidet und somit gleichfalls Gelegenheit gehabt, die geheimen Triebfedern der damaligen Staatsmaschine zu ergründen. El-Qifthî bemerkt auch, dass viele wichtige Begebenheiten, ohne die Geschichte des Thâbit ben Sinân und deren Fortsetzung von dessen Neffen Hilâl, der Vergessenheit anheim gefallen wären[1]. Der berühmte el-Chathîb, ein jüngerer Zeitgenosse, der eine Geschichte von Bagdâd schrieb[2], erwähnt ihn in derselben und stellt ihm das Zeugniss der Wahrhaftigkeit aus[3]. Seine Geschichte wurde unmittelbar von zwei Geschichtschreibern fortgesetzt, nämlich von seinem eignen Sohne Gars en-Ni'mah Mohammed, der sie bis gegen das Ende des Jahres 476 (1083) fortführte. El-Qifthî lobt diese Fortsetzung, nur meint er, dass sie aus einer unbekannten Ursache gegen den Schluss kurz gefasst sei[4].

من احكام الامور والاطلاع على اسرار الدول وذلك انه اخذ ذلك عن جده لانه كاتب الانشاء ويعلم الوقايع وتولى هو الانشاء ايضا فاستعان بعلم الاخبار على ما جمعه; vgl. Slane l. c. I. p. 290.

1) L. c. ولولا هما لجهل شئ كثير من التاريخ فى المدتين; vgl. Abûlfaraǵ l. c.

2) S. Ibn Chall. Nr. ٣٣, ed. Wüsteuf. Slane l. c. I. p. 75 f. u. vgl. 'H. Chalfa II. p. 119, Nr. 2179.

3) Ibn Chall. Nr. ٧٨٩

4) Auf die oben p. 606, Anmk. 9. angeführte Stelle aus el-Qifthî folgt l. c. ثم يتلوه كتاب ولده غرس النعمة محمد بن هلال وهو كتاب حسن الى بعد ٤٧٦ بقليل وقصر فى اخر الكتاب لمانع منعه الله اعلم به. Ibn Challikân rechnet (l. c.) zu den von ihm verfassten Schriften التاريخ الكبير المشهور; auch 'H. Chalfa erwähnt II. p. 138, Nr. 2263. einen التاريخ غرس النعمة ابى الحسن ابن الصابى; ob damit die oben erwähnte Fortsetzung, oder ein anderes

Die zweite Fortsetzung erwähnt Ibn Challikân[1] und nennt den Verfasser derselben Ja'la 'Hamzah ben Asd, genannt Ibn el-Qalâbasî ed-Dimeschqî. El-Qifthî und 'H. Chalfa kennen diese Fortsetzung nicht. Ibn Challikân erwähnt[2] noch ein anderes historisches Werk von unserm 'Hilâl, betitelt Kitâb el-Amâth'il w'el-Âjân, *de optimatibus et proceribus*. Ein drittes Werk von diesem Historiker befindet sich im asiatischen Museum der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg, Nr. 439. Der Titel dieses sonderbaren Buches lautet in jener Handschrift: كتاب غرر البلاغة تاليف الرئيس ابى الحسين الحسّن بن ابرهيم ابن هلال بن ابرهيم بن هرون الصابى الحرقانى الكاتب *Splendores eloquentiae*, verfasst von Reïs Abû-'l-'Hosein el-Mo'hassan ben Ibrahîm ben Hilâl ben Ibrahîm ben Harûn ess-Ssâbî el-'Harqânî, dem Secretär. Dieser Titel ist aber falsch; denn Ibrahîm ben Hilâl führte den Vornamen Abû-Is'haq, sein Sohn hiess el-Mo'hassan und sein Enkel Abû-'l-'Hosein. Auch der Beiname el-'Harqânî kann hier unmöglich richtig sein. Der Titel muss aber wie folgt lauten: تاليف الرئيس . . . . . ابى الحسين ابن المحسن ابن ابرهيم . . . لحرنانى . . , verfasst von Reïs Abû-'l-'Hosein *Ibn* el-Mo'hassan Ibn Ibrahîm . . . . el-'Harnânî[3]. Dieses Buch, in 21 Capiteln eingetheilt, enthält mit ächt mohammedanischer Geschmacklosigkeit abgefasste rhetorische und schwungvolle Formulare für Briefe verschiedenen Inhalts, fertige Vorreden und Einleitungen zu Büchern, die ein jeder Autor, gleichviel mit welchem Thema sein Werk sich

---

von ihm verfasstes historisches Werk gemeint ist, lässt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. — Fernere mittelbare Fortsetzungen der Geschichte des Hilâl ben el-Mo'hassan zählt el-Qifthî l. c. fol. 64, *a*. auf; vgl. Slane l. c. I. p. 290 u. 'H. Chalfa II. p. 123, Nr. 2191.

1) Nr. ٨٥٩ 2) Nr. ٧٨٩

3) Rousseau liess sich durch diesen unrichtigen Titel irre leiten und schrieb in der That das in Rede stehende Werk dem «fameux Ibrahim-il-Sabi . . . ministre et secrétaire» etc. zu; s. Catal. d'une collect. de cinq cents Mss. orient. Paris 1816, p. 47, Nr. 438. Ueber die Form el-'Harnâni statt el-'Harrâni s. unten Bd. II. p. 549.

befasst, an die Spitze desselben ohne Weiteres setzen kann u. dgl. Anderes. Der Verfasser lässt im ganzen Buche nicht merken, dass er ein Heide ist, er gerirt sich vielmehr überall als ein guter Mohammedaner, der ein jedes Schriftstück mit einem: «Im Namen Gottes des Allbarmherzigen», mit einem: «Preis sei Gott» u. s. w. u. dergl. andern von den Mohammedanern häufig gebrauchten Formeln beginnt und schliesst. Wir haben gesehen, dass der Corân auch bei seinem Grossvater «auf der Spitze seiner Zunge und seines Schreibrohrs schwebte»; auch den andern gelehrten Ssabiern waren die mohammedanischen Formeln geläufig und sie bedienten sich sehr oft derselben; doch wäre es möglich, dass unser Abû-'l-'Hosein bei Abfassung jenes Buches nicht mehr Heide, sondern schon Mohammedaner war. Dieser Ssabier ging nämlich, hierin seinem Grossvater unähnlich, zum Mohammedanismus über. Ibn Challikân sagt kurz, dass er gegen sein Ende den Islâm angenommen habe[1], nach 'Ainî dagegen[2] soll er über 40 Jahre als Mohammedaner gelebt haben, so dass also sein Uebertritt um das Jahr 407 (1016-7) stattfand. 'Ainî erzählt noch einige nähere Umstände seines Uebertritts: Mohammed selbst, der Gründer des Islâm, sei ihm im Traume erschienen und habe ihm gesagt: er sei ein weiser und gelehrter Mann, er solle daher nicht im Unglauben verharren, sondern lieber den Islâm annehmen. Der Prophet hätte ihm zugleich verkündigt, dass seine schwangere Frau ihm einen Sohn gebären würde, den er Mohammed nennen solle. Abû-'l-'Hosein nahm dann den Islâm an und 'Ainî giebt ihm das Zeugniss, dass er ein guter Moslim war[3]. In einer Beziehung scheint er es jedenfalls gewesen zu sein, denn er lebte in Polygamie, wie dies aus einer von seinem erwähnten Sohne erzählten und von el-Qifthî[4] mitgetheilten Anecdote hervorzugehen scheint. Uebrigens mag er immer eine bedeutende Persön-

1) واسلم هلال المذكور باخره l. c. Nr. ٧٨٩

2) Târîch-'Aînî l. c.

3) واحسن اسلامه sagt 'Aînî von ihm l. c.

4) L. c. fol. 231, *b.* f.

lichkeit gewesen sein, da Mohammed selbst es der Mühe werth fand, eine so weite Reise von Medîneh nach Bagdâd zu machen, um die verlorene Seele des Heiden zu retten, oder richtiger, da die Mohammedaner es sich angelegen sein liessen, ein solches Mährchen zu erfinden. Aus el-Qifthî[1] geht auch hervor, dass er mit den bedeutendsten Männern seiner Zeit innig befreundet war und dass er auch noch nach seinem Uebertritte zum Mohammedanismus mit seinen ehemaligen Glaubensgenossen in freundschaftlicher Verbindung stand und von denselben, ungeachtet seines Abfalls, geachtet und geschätzt wurde.

El-Qifthî widmet ihm keinen besonderen Artikel, spricht aber von ihm an zwei Stellen, an der letztern sogar ziemlich ausführlich nach einer Mittheilung seines erwähnten Sohnes[2] und citirt ihn auch sonst ziemlich häufig[3] Ibn Challikân dagegen widmet ihm wohl einen besonderen Artikel[4] und spricht daselbst auch von seinem Sohne Gars en-Ni'mah Abû-l-'Hasan Mohammed, der, wie es scheint, um 407 (1016-17) als Mohammedaner geboren wurde[5]. Ibn Challikân erwähnt[6] lobend zwei von ihm geschriebene Schriften historischen Inhalts, die auch H. Chalfa kennt, der noch ein drittes Werk, dessen Inhalt aber nicht angegeben ist, erwähnt[7].

Hiermit schliessen die Biographien von berühmten Männern aus jenen beiden ausgezeichneten ssabischen Familien in Bagdâd und es folgen nun die Lebensbeschreibungen mehrerer vereinzelt stehender Ssabier, deren Familien uns sonst unbekannt sind. Die in wissenschaftlicher Beziehung bedeutendste Persönlichkeit unter den Ssabiern überhaupt ist:

1) L. c. u. besonders ib. fol. 233, *a*.

2) L. c. fol. 63, *a*. f. u. fol. 231, *a*. — 233, *a*.

3) Vgl. Casiri l. c. I. p. 411 u. 422.

4) Nr. ٧٨٩; der betreffende Theil aus Slane's Uebersetzung ist mir bis auf diesen Augenblick nicht zugänglich.

5) Nämlich nach 'Ainîs Angaben, dass sein 448 verstorbener Vater länger als 40 Jahre als Mohammedaner gelebt hätte und dass dessen Frau zur Zeit seines Uebertritts mit Gars en-Ni'mah schwanger gewesen wäre.

6) L. c. Nr. ٧٨٩ u. Nr. ٧٩٣

7) S. 'H. Chalfa II. p, 138, Nr. 2263. V. p. 86, Nr. 10129. u. p. 172, Nr. 10627.

XXII.

ابو عبد الله محمد بن جابر بن سنان[1] الحرانى الرقّى[2] المعروف بالبتّانى

Abû-'Abd-allah Mo'hammed ben 'Gâbir ben Sinân el-'Harrânî er-Raqqî, genannt *el-Battânî* (Albategnus, Albateny etc.). Hier ist weder der Ort, noch sind wir mit dem Fache, in welchem el-Battânî glänzt, hinlänglich vertraut, um die Bedeutung desselben in der Entwicklungsgeschichte der Wissenschaft zu würdigen. Wir beschränken uns daher auf die Berichte der arabischen Schriftsteller.

Die Zeit seiner Geburt ist unbekannt; sie fällt aber spätestens auf das J. 240 (854), da er seine astronomische Beobachtungen schon 264 (877-8) begonnen hat[3], wobei er doch wenigstens einige zwanzig Jahre alt gewesen sein musste. Er stammte ursprünglich, nach en-Nedîm und el-Qifthî, aus Harrân, wohnte aber, nach der ausdrücklichen Angabe Ibn Challikâns, in Raqqah. Wir vermuthen aber, dass er in Battân (Batne) geboren wurde, in Raqqah wohnte und dass er nur desshalb el-'Harranî genannt wurde, weil er ein Ssabier war; denn diese führten fast alle jenen Beinamen. El-Battânî war nach dem Zeugnisse el-Qifthî's einer der berühmtesten Astronomen und Mathematiker und derselbe versichert, dass Niemand zur Zeit des

---

1) Im Cod. B. des Târîch el-'Hukamâ in Wien findet sich fol. 160, *b.* der Zusatz: وفى كتاب القاضى صاعد الاندلسى هو ابو جعفر محمد بن سنان بن جابر الحرانى المعروف بالبتّانى. Im Codex Nr. 888 (133, *d.*) der Leidner Bibl. heisst er p. 73: محمد بن جابر بن سنان بن ثابت بن قرة, eben so wird Th'âbit ben Qorrah ib. im Texte genannt: جدّ محمد بن جابر البتانى u. in einer Randglosse: جدّ محمد بن جابر بن سنان صاحب الرصد (vgl. Dozy, Cat. II. p. 294); aber dieses ist ein offenbarer Irrthum; denn el-Battânî, der 317 als Greis starb, kann unmöglich Enkel des 331 verstorbenen Sinân ben Th'âbit sein.

2) Der Beiname الرقّى kommt blos im Fihrist (Ms. in Wien Nr. 414, fol. 98, *b.*) vor.

3) Fihrist, Târîch el-'Huk. ll. cc. u. Ibn Chall. Nr. VI9, Slane l. c. III. p. 324.

Islâm solche genaue und sorgfältige astronomische Beobachtungen gemacht hätte, wie er. Eben so bezeichnete 'Alî ben A'hmed en-Nasawî seine astronomische Tabellen als die richtigsten, weil sie der Wahrheit am nächsten kämen[1]. Diese Tabellen werden auch von dem berühmten el-Bîrûnî in dessen Schrift el-Athâr el-Baqîjah 'an el-Qorûn el-Châlîjah, *monumenta superstitia saeculorum praeteritorum*, erwähnt und auch der gelehrte Spanier Ssâ'îd spricht sich sehr lobend über sie aus[2]. Mas'ûdî rechnet ihn[3] zu den berühmtesten Astronomen des Islâm und Ibn Chaldûn zählt ihn[4] unter den berühmten Männern, die astronomische Tabellen schrieben, auf. Diese astronomische Tabellen, die sich auf die von ihm in den J. 269 und 287 (882-3 und 900) gemachten Beobachtungen gründen[5], haben aber nicht blos unter den Mohammedanern, sondern auch im christlichen Europa einen hohen Ruhm erlangt und die Prolegomena derselben wurden im Mittelalter ins Lateinische übersetzt[6] und allgemein verbreitet. Eben so auch neuere Astronomen versagen ihm ihre Anerkennung nicht; so nennt ihn Halley[7] ein bewunderungswürdiges Genie;

1) S. 'H. Chalfa III. p. 564, Nr. 6946.

2) S. ib. p. 568, Nr. 6961. u. vgl. ib. I. p. 154, Nr. 70. — Durch einen sonderbaren Irrthum macht 'H. Chalfa an den beiden zuerst angeführten Stellen aus den زيج الصابى, die astronomischen Tabellen des Ssabiers, und den زيج محمد بن جابر البتانى, die astronomischen Tabellen des Mohammed ben Gâbir el-Battânî, zwei verschiedene Artikel, ohne zu merken, dass diese beiden Arbeiten identisch sind.

3) In مروج الذهب, Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 505, *a*. Bd. I. Cap. 61, fol. 217, *a*.

4) Ibn Chaldûn in seinen bekannten Prolegom. Ms. ib. Nr. 505, p. 467.

5) Diese Angabe findet sich blos bei el-Qifthî (vgl. Casiri l. c. I. p. 343 f.) u. scheint mit dem, was derselbe einige Zeilen weiter sagt, dass el-Battânî seine Beobachtungen im Jahre 264 begonnen u. 306 beendigt hat, im Widerspruche zu stehen. In der That sind in seiner Schrift *Scientia stellarum* fünf von ihm in den Jahren 880. 883. 891. 894 u. 901 gemachte astronomische Beobachtungen erwähnt; s. Delambre, hist. de l'Astronomie du moyen-âge. Paris 1819, p. 35–39.

6) Diese Tabellen befinden sich in der Escurial Bibl. Nr. 903; vgl. die Beschreibung dieses Cod. Casiri l. c. I. p. 342 f. Die Prolegomena zu diesen Tabellen wurden von Plato Tiburtinus ins Lateinische uncorrect übersetzt und diese Uebersetzung ist unter dem Titel: *de Scientia stellarum* 1537 in Nürnberg und 1615 in Bologna im Druck erschienen.

7) Transact. philos. Nr. 204, p. 913.

Lalande[1] zählt ihn zu den zwanzig berühmtesten Astronomen; Delambre widmete ihm in seiner Geschichte der Astronomie im Mittelalter einen mehr als 50 Seiten langen Artikel[2]. Seine Beobachtungen hielt man für die einzigen, die von Ptolemaeus bis auf Regiomontanus auf uns gekommen wären[3], und alle Astronomen sind darin einig, dass er die astronomische Wissenschaft gefördert, dass er zuerst die Bewegung des Sonnenapogeums bemerkt und dass er die Theorie des Ptolomaeus verbessert hat. Ja man hielt ihn sogar sehr lange für den Ersten, der die Trigonometrie bearbeitet hat, was aber unrichtig ist[4]. Sonderbar und unbegreiflich ist es, dass die europäischen Astronomen ihn zu einem arabischen Prinzen und zu einem Statthalter der Chalifen machen[5]. Was aber hier besonders hervorzuheben ist, ist der Umstand, dass er ein gelehrter Ssabier war[6] und als solcher wahrscheinlich auch griechisch verstand, da ein jüngerer Glaubensgenosse von ihm, der 40 Jahre später als er starb, noch diese Sprache verstand[7]. Es ist daher auch möglich, dass er die mathematischen und astronomischen Originalwerke der Griechen zu lesen im Stande war; dass er aber bei der Abfassung seiner Compendien aus den geometrischen Werken des Archimedes und dem Elmagest des Ptolomaeus[8], eben so bei seinem Commentar zur Τετράβιβλος desselben[9] sich nicht der zuweilen uncorrecten arabischen Uebersetzungen, sondern der griechischen Originale bediente, ist nicht erwiesen; ja hinsichtlich des Elmagest

1) S. Astron. I. p. 123 der 3. Ausgabe.

2) Delambre l. c. p. 10–61; vgl. ib. p. 167. 264. 377 u. 379 f.

3) Halley l. c.; vgl. Delambre l. c. p. 61.

4) S. Reinaud, Géogr. d'Aboulfed. I. p. 49 u. 62.

5) S. Delambre l. c. p. 4 u. Ersch u. Gruber, allg. Encycl. etc. Bd. II. p. 343 s. v. Albatani.

6) En-Nedîm, el-Qiftî u. Ibn Challikân sagen dies ausdrücklich von ihm u. auch seine astronomischen Tabellen wurden زيج الصابى, die Tabellen des Ssabier's genannt; vgl. Abulfed. Ann. II. p. 358.

7) Vgl. oben p. 584, Nr. XII.

8) S. Casiri l. c. I. p. 349 u. 384; vgl. Wenrich l. c. p. 195 u. 234 f.

9) Nach en-Nedîm, el-Qiftî u. Ibn Chall. ll. cc.; vgl. Casiri l. c. I. p. 343 f. und Wenrich l. c. p. 235.

weiss man sogar bestimmt, dass er das Original nicht vor sich hatte[1]. — Er scheint mit dem berühmten Wezîr des Chalifen Moqtadir, Abû-'l-'Hasan Ibn el-Forât[2] und mit dem Prinzen Ga'afar, dem Sohne des Chalifen el-Moktafî[3] näher bekannt gewesen zu sein. Ersterm widmete er nämlich ein astronomisches Werk und Letzterer, der selbst Astronom war, berichtet aus dem Munde el-Battânî's erfahren zu haben, dass dieser astronomische Beobachtungen vom J. 264-306 (877-8 — 918-9) gemacht hätte und dass seine Beobachtungen der Fixsterne bis zum Jahre 299 (911-12) reichen[4]. Von seinen astronomischen Tabellen machte er zwei verschiedene Ausgaben, von denen die zweite besser ist, als die erste[5]. Seine Schriften sind zum Theil von en-Nedîm im Fihrist und dann fast wörtlich im Târîch el-'Hukamâ des el-Qifthî und bei Ibn Challikân aufgezählt. — Ibn Challikân vermuthet aus dem Vornamen el-Battânîs, Mo'hammed, dass derselbe den Islâm angenommen habe. Allerdings führten die unter den Mohammedanern lebenden Christen niemals den Namen Mohammed und sie durften ihn vielleicht auch gar nicht führen, aber wir glauben dennoch, dass man aus diesem Namen noch nicht mit Sicherheit schliessen darf, dass er zum Mohammedanismus übergegangen sei. Reinaud bemerkt auch[6]: «Albateny était Sabéen, et, malgré son nom de Mohammed, *il mourut dans cette religion*». Woher diese Nachricht stammt, ist uns unbekannt. — El-Battânî reiste aus Raqqah nach Bagdâd mit den Benê ez-Zaljât und starb auf der Rückreise i. J. 317 (929) nach en-Nedîm und el-Qifthî im Schlosse Gass, قصر الجصّ, in der Nähe von Sâmarrâ[7] und nach Ibn Challikân in el-'Hadhr, dem Atra oder Hatra der Alten[8].

1) S. Delambre l. c. p. 40.

2) S. über diesen berühmten Wezîr Ibn Chall. Nr ٧٩٨, ed. W. Sl. l. c. II. p. 333 ff. u. Abulfed. l. c. p. 348. — 3) S. über sein Leben Casiri l. c. I. p. 422 f.

4) En-Nedîm u. el Qifthî ll. cc.; vgl. Casiri l. c. I. p. 343 f.

5) En-Nedîm u. Ibn Challikân ll. cc. — 6) L. c. p. 62.

7) S. مراصد II. p. ٤١٩ u. مشترك p. ٣٤٨

8) Vgl. oben p. 400 u. ib. die Anmkn. 4. u. 5.

Ueber el-Battânî schrieben, so weit uns bekannt ist, zuerst en-Nedîm im Fihrist, dann der Spanier Ssa'îd im Ta'rîf el-Umam[1], el-Qifthî im Târîch el-'Hukamâ[2] der diese beiden Quellen benutzte und vielleicht noch eine dritte vor sich hatte; Ibn Challikân[3], der vorzugsweise den Fihrist benutzte und vielleicht auch noch eine Quelle vor sich hatte; Abûlfarag[4], der auch hier nur den betreffenden Artikel im Târîch el-'Hukamâ abkürzte; Abûlfedâ[5], der Ibn Challikân excerptirt; endlich 'Ainî[6], der denselben fast wörtlich abschrieb. Von neuern Werken sind besonders zu vergleichen: Casiri, Halley, Lalande, Delambre, Wenrich[7], Reinaud[8] und Hammer[9]. Lelewel war mit einer Arbeit über el-Battânî beschäftigt, die wohl noch nicht erschienen ist[10].

XXIII.

ابن روح الصابى ابو جعفر الخازن

Ibn Rû'h ess-Ssâbî Abû-Ga'afar el-Châzin; so wird dieser Ssabier von en-Nedîm im Fihrist in dem Capitel über die Mathematiker[11] genannt. Im Târîch el-'Hukamâ dagegen

---

1) S. 'H. Chalfa III. p. 568, Nr. 6961., die ib. in Klammern angeführte Stelle steht wörtlich im Târîch el-'Huk. l. c. fol. 160, *b*. (vgl. Casiri l. c. I. p. 344), nur steht daselbst واصلاح حركاتها المثبتة für واصلاحه لحركاتة المبيّنة des 'H. Chalfa.

2) L. c. fol. 160, *b*. — 161, *a*.

3) Nr. ٧١٩ u. Slane l. c. III. p. 324 ff.

4) Hist. Dyn. p. 291 (191).

5) Ann. II. p. 358.

6) Im Târîch 'Aini, Ms. l. c. Bd. II. fol. 797, *b*.

7) L. c. p. 195.

8) L. c. p. 62. 246. 282 ff. u. 461 ff.

9) L. c. IV. p. 316 f. Nr. 2434.

10) S. Journ. Asiat. S. V. Bd. III. p. 364, Procès-Verbal vom 10. März 1854, wo es heisst: M. Sedillot annonce un travail de M. Lelewel sur Albatani.

11) Ms. in Wien Nr. 414, fol. 110, *a*., der betreffende Artikel lautet daselbst ابن روح الصابى ابو جعفر الخازن واسمه (Lücke) وله من الكتب زيج الصفايح كتاب المسائل العددية

wird an einer Stelle[1] von einem Abû-'Ga'afar el-Châzin 'Agemî gehandelt und es wird hier von ihm dasselbe gesagt, was im Fihrist von jenem Ibn Rû'h gesagt ist, und an einer andern Stelle[2] ist von einem *Abû*-Rû'h ess-Ssâbî die Rede. Offenbar sind diese beiden Personen identisch, und an der zweiten Stelle des el-Qifthî ist sicher *Ibn*-Rû'h statt *Abû*-Rû'h zu lesen. Der vollständige Name dieses Ssabiers ist also Abû-'Ga'afar Ibn Rû'h ess-Ssâbî el-Châzin 'Agemî; der eigentliche Vorname, اسم, ist in den Wiener Handschriften blos durch eine Lücke angezeigt. Nähere Angaben über das Leben dieses Ssabiers lassen sich bis jetzt nirgends nachweisen; ja sogar die Zeit, wann er gelebt hat, kann nur approximativ bestimmt werden. Sein Beiname el-Châzin heisst zwar *Thesaurarius*, aber damit ist noch nicht bewiesen, dass er selbst ein solches Amt bekleidet hat; denn es könnte sein, dass nur irgend einer seiner Vorfahren ein solches Amt verwaltet und dass dieser Name sich dann auf Ibn Rû'h vererbt hat, ohne dass dieser je wirklich Schatzmeister war. Merkwürdig ist die Bemerkung el-Qifthî's, dass er aus Persien stamme, عجمي النسبة. Sollte etwa einer seiner Vorfahren aus Harrân nach Persien ausgewandert und daselbst Ssabier geblieben sein? Dies ist allerdings möglich, denn wir haben schon oben gesehen, dass auch ein anderer Ssabier nach Chorâsân, wenn auch nur temporär, auswanderte[3]. Ist dieser Ibn Rû'h vielleicht einer der im persischen Irâq, عراق العجمي, wohnenden Mendaïten? Dies ist aber desshalb unwahrscheinlich, weil er in diesem Falle schwerlich eine so hohe Bildung erlangt hätte, da von den Mendaïten sonst kein einziger Gelehrter bekannt ist.

Dieser Ibn Rû'h war Mathematiker und einer der grössten Astronomen seiner Zeit. Er schrieb astronomische Tabellen, زيج الصفايح, Zîg-ess-Ssafâï'h[4], genannt, die als die besten und

1) Ms. in Wien Nr. 105, fol. 230, *a.*; vgl. Casiri l. c. I. p. 408.

2) Bei Casiri l. p. 243 u. 246; vgl. diesen Art. weiter unten.

3) S. oben p. 571.

4) Casiri übersetzt (l. c. I. p. 408) diesen Titel: *Liber tabularum latitudinum*

vorzüglichsten bezeichnet werden. Er schrieb auch ein anderes Werk, betitelt: كتاب المسائل العددية, *Liber quaestionum arithmeticarum*. Ausserdem übersetzte er aus dem Syrischen ins Arabische den aus zwei Büchern bestehenden Commentar des Alexander Aphrodiensis zum ersten Buche der *Auscultatio physica*, von dem die Araber das erste und einen Theil des zweiten Buches besassen. Diese Uebersetzung wurde später von Ja'hja ben 'Adî verbessert[1]. Er schrieb ferner einen Commentar zum 10. Buche des Elemente des Euclides, wovon in Leiden zwei Exemplare aufbewahrt sind[2]. Abû-Zaïd el-Balchî, der uns sonst unbekannt ist, schrieb einen Commentar zu dem Prolog des Buches *De coelo et mundo* des Aristoteles, und widmete ihn unserm Ssabier Abû-Ga'afar el-Châzin[3]. — Ibn Ruh lebte spätestens

---

aber unter زيج versteht man vorzugsweise astronomische Tabellen und für geographische Breiten bedienen sich die Araber des Ausdrucks العروض und nicht الصفايح. Es ist also offenbar hier von astronomischen Tabellen die Rede.

1) Die darauf bezügl. Stelle des Târ. el-'Huk. scheint Casiri nicht genau übersetzt zu haben. Die betreff. St. lautet im Original: الموجود من تفسير الاسكندر لهذا الكتاب المقالة الاولى من نص كلام ارسطو فى مقالتين والموجود منها مقالة وبعض الاخرى ونقلها ابوروح الصابى من السريانى الى العربى واصلح هذا النقل يحيى بن عدى, dieses übersetzt Casiri: «nos Aphrodisaei in eos (sc. in octo libros Physicae consultationis Aristotelis) Commentaria, quae apud nos supersunt, referemus. *Duo* exstant in primum Librum Alexandri Commentarii, quos Arabice convertit *Abu Ruh Alsabaeus;* prior tamen Commentarius integer, posterior mutilus reperitur: *uterque* operâ *Jahia ben Adi* postea castigatus» (s. Casiri l. c. l. p. 243 f. u. p. 246). Im Originale ist aber nur von einem Commentar die Rede, der in zwei Bücher eingetheilt ist, eben so wie der Commentar des Alexander Aphrod. zum vierten Buche des Aristoteles in drei Bücher eingetheilt ist. Wenrich hielt sich (l. c. p. 275) an Casiri's Uebersetzung, ohne das Original verglichen zu haben. Vgl. 'H. Chalfa III. p. 619, Nr. 7258., der hier den Târich el-'Huk. nicht ganz genau ausgeschrieben hat.

2) Nr. 1070 (1024, 6) u. Nr. 1086 (14, 12); vgl. Wenrich l. c. p. 187 f.

3) En-Nedîm im Fihrist fol. 77, *b.* u. el-Qiftht im Târich el-'Huk.; s. Casiri l. c. p. 244 u. 247 u. vgl. Wenrich l. c. p. 173, der hier das Druckfehlerverzeichniss Casiris übersehen zu haben scheint.

am Anfange des 10. Jahrhunderts p. Chr., da Ja'hja ben 'Adî, der seine erwähnte Uebersetzung verbesserte, in der Mitte dieses Jahrhunderts blühte[1] und da auch Mas'ûdî, der 332 (943-4) schrieb, ihn erwähnt.

Notizen über diesen Ssabier haben wir nur im Fihrist und im Târîch el-'Hukamâ gefunden. In Mas'ûdîs Morûg eds-Dsahab soll auch Einiges über ihn vorkommen[2]; uns ist aber die betreffende Stelle entgangen. H. Chalfa hat (l. c.) el-Qifthî ausgeschrieben.

XXIV.

ابن قليذى المنجم الصابى البعلبكى

Ibn Qalîdsî ess-Ssâbî el-Ba'labekî, der Astronom, wohnte zu Ba'lbek und war Begleiter des Fürsten Ichschîd Mohammed ben Thagag[3], so dass er also am Anfange des 10. Jahrh. lebte. Er schrieb ein astronomisches Werk, aber seine astronomischen Berechnungen sollen nach der Aussage seiner Zeitgenossen nicht besonders genau gewesen sein. Er wird unsers Wissens blos von el-Qifthî erwähnt[4].

XXV.

ابن وصيف الصابى

Ibn Wassîf ess-Ssâbî blühte um die Mitte des 4. (10.) Jahrhunderts in Bagdâd und war einer der grössten Augenärzte seiner Zeit, so dass man zu ihm aus den fernsten Gegenden reiste, theils um seinen Unterricht zu geniessen, theils um seinen ärztlichen Rath einzuholen. Einer seiner Schüler, A'hmed ben

1) S. Abulfar. hist. Dyn. p. 317 (209) u. Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte, p. 56 f. Nr. 110.

2) Sprenger l. c. p. 217, die Anmerkung.

3) Vgl. über diesen Fürsten Abûlfed. Ann. II. p. 393. 401. 409. 435 u. 441.

4) Târich el-'Huk. Ms. Wien Nr. 105, fol. 255, *a.*; vgl. Hammer l. c. V. p. 309, Nr. 4061.

Jûnis el-'Harrânî, der zu ihm aus Spanien gekommen war, um seine Kunst zu erlernen, erzählt von ihm folgende characteristische Anecdote. Eines Tages, berichtet er, kamen viele Augenkranke zu ihm, unter denen sich auch einer aus Choràsân befand, der ihm für die Heilung 80 Dirhem versprach und dabei betheuerte, dass er nichts mehr besitze. Ibn Wassîf bemerkte aber zufällig, dass er ein Bündel mit Dinàrs bei sich versteckt hatte und er machte desshalb dem lügnerischen Choràsâner Vorwürfe darüber, dass er falsch geschworen und ein Verbrechen gegen seinen Herrn begangen habe Vergebens bat ihn der Kranke, dass er ihn von seinem Uebel befreien möge, aber der heidnische Arzt liess sich von dem Meineidigen nicht erbitten, gab ihm die empfangenen 80 Dirhem wieder zurück und schickte ihn fort.

Nur el-Qifthî[1] und, mit demselben fast wörtlich übereinstimmend, Ibn Abî-Osseibi'ah[2] sprechen von diesem Ssabier, sonst haben wir nirgends irgend etwas über ihn gefunden.

XXVI.

ملك بن عقبون

Malik ben 'Oqbûn, ein Ssabier aus Harrân, scheint ein Mann von Bildung gewesen sein. Mas'ûdî lernte ihn daselbst im Jahre 332 (943-4) kennen, liess sich von ihm eine syrische Inschrift an einem ssabischen Tempel erklären und unterhielt sich mit ihm über verschiedene Punkte der Religion der Ssabier[3].

---

1) Târich el-'Huk. Ms. l. c. fol. 230, *a.* u. 254; daselbst steht zwar nicht, dass er ein Ssabier war, dies ist aber bei Ibn Abî-Osseibi'ah (vgl. die folg. Anmk.) ausdrücklich gesagt. Die Zeit, wann er lebte, ist nur bei el-Qifthî angegeben, wo es l. c. heisst: كان طبيبا ببغداد فى حدود سنة خمسين وثلثماية

2) In seiner Geschichte der Aerzte im Wiener Cod. fol. 137, *a.*, im St. Petersb. Cod. des as. Mus. fol. 58, *a.* findet sich nur ein kurzer Auszug. Zu vgl. ist Hammer l. c. IV. p. 378, Nr. 2492. u. V. p. 398, Nr. 4209. und Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte p. 38, Nr. 91.

3) S. unten Bd. II. p. 372. §. 6. u. p. 374, §. 8.

XXVII.

ابو نصر[1] هارون بن صاعد بن هارون الصابى

Abû-Nassr Harûn ben Ssâ'îd ben Hârûn ess-Ssâbî war ein sehr geschickter Arzt, der in seinem Lande zu einem grossen Rufe gelangte, gehörte, wie el-Qifthî sich ausdrückt[2], zu den in Bagdâd ansässigen Ssabiern und war Oberarzt in dem 'Adhoditischen Hospital daselbst. Er starb an einem Donnerstag den 3. Ramadhân des Jahres 444 (den 28. Dec. 1052).

Ausser dem Târîch el-'Hukamâ (l. c.) haben wir nirgends eine Notiz über diesen Ssabier gefunden.

XXVIII.

ابن قميطا, Ibn-Qamîthâ,

war, nach einer Mittheilung Sprenger's[3] aus Mas'ûdî's Morûg' eds-Dsahab, ein Ssabier und der Lehrer des Thâbit ben Qorrah in der Astronomie; er lebte demnach während der ersten Hälfte des 3. (9.) Jahrh. und wohnte wahrscheinlich in Harrân, da sein Schüler bei seiner Ankunft in Bagdâd schon längst mit astronomischen Kenntnissen ausgerüstet war[4].

XXIX.

ابو سعد الصابى

Abû-Sa'ad ess-Ssâbî hat ein astronomisches Werk: *de tribus orbibus Mercurii illorumque centris et cursibus*, verfasst, welches auf der Bodlejanischen Bibliothek aufbewahrt ist[5]. Dieser Ssabier ist uns sonst unbekannt und es könnte vielleicht sein, dass

---

1) Dieser Vorname fehlt im Cod. A. der Wiener Handschriften vom Târ. el-'Huk.

2) L. c. fol. 195, *a.*: كان هذا من صابة بغداد المقيمين بها; diese Stelle fehlt gleichfalls im Cod. A.

3) L. c. p. 217, Anmerkung.

4) S. oben p. 548.

5) S. Uri, Catal. etc. p. 204, Nr. 940, 10.

dieser Name in dem erwähnten Codex nicht ابو سعد, Abû-Sa'ad, sondern ابو سعيد, Abû-Sa'îd, zu lesen ist, womit der oben unter Nr. III. erwähnte Ssabier gemeint wäre.

XXX.

Der Ssabier Is'haq

schrieb nach Maimonides[1] ein Buch:

1) über die Vertheidigung der Religion der Ssabier, und ein grosses Werk:
2) über die Gebräuche der Ssabier und ihre einzelnen Verordnungen, ihre Festtage, Opfer u. dgl. andere Dinge, welche zur Religion der Ssabier gehören.

Dieser Ssabier ist uns sonst ganz unbekannt und wir haben unten[2] unsere Vermuthung über denselben und dessen dort erwähnte Schriften ausgesprochen.

Ausser den hier aufgezählten Ssabiern, sind hier noch einige Personen namhaft zu machen, von denen wir vermuthen, dass sie gleichfalls Ssabier waren. Diese sind:

1) سنان بن الفتح من اهل حرّان, Sinân ben el-Fat'h, von den Harrâniern, ein berühmter Arithmetiker, der über dieses Fach viele gelehrte Schriften verfasste. Er lebte entweder während der zweiten Hälfte des 9. oder während der ersten Hälfte des 10. Jahrh.; denn er commentirte eine algebraische Schrift des oben erwähnten Mohammed ben Musa el-Chowarezmî, der 259 (970) starb, und wird im Fihrist erwähnt, der 377 (987) abgefasst wurde. Unsere Vermuthung, dass er Ssabier war, beruht darauf, weil im Fihrist und im Târîch el-Hukamâ von ihm gesagt wird, dass er من اهل حرّان, von den Harrâniern

1) Môreh-Nebûkim III. 29.; vgl. unten Bd. II. p. 461, §. 14.
2) L. c. p. v. Anmk. 17.

sei. Die obige Notiz findet sich nur im Fihrist[1] und dann wörtlich, mit Weglassung der Titel der Bücher, im Târîch el-'Hukamâ[2].

2) يونس الحرانى, Jûnis el-'Harrânî, ein berühmter Arzt, der etwa am Anfange des 10. Jahrhunderts nach Spanien auswanderte und daselbst einen hohen Ruf erlangte; seine beiden Söhne hiessen:

3) A'hmed und

4) 'Omar, welche aus Spanien nach dem Orient zurückwanderten und die medicinischen Wissenschaften bei den oben erwähnten Ssabiern Thâbit ben Sinân und Ibn Wassîf[3] erlernten. Die Biographien dieser Männer finden sich im Târîch el-'Hukamâ[4] und dann bei Ibn Abî-Osseibi'ah[5]. Unsere Vermuthung, dass diese drei Aerzte Ssabier waren, beruht nur darauf, dass der Vater den Beinamen el-'Harrânî führte und dass die beiden Söhne zwei Ssabier zu Lehrern hatten.

Chalaf ben el-Moth'annâ berichtet bei Ibn Tagrî-Bardî, ad annum 156[6], von einer Zusammenkunft von 10 Personen in Bassrah, von denen ein jeder Anhänger einer andern Secte oder Bekenner einer andern Confession war und unter denen der bekannte Grammatiker, Lexicograph und Metriker Chalîl ben A'hmed und ein Ssabier Sinân el-'Harrânî sich befanden. Es lässt sich schwer angeben, wer dieser Ibn Sinân war; denn keiner der oben unter NN. IV. VI. VII. X. und XXII. (der Vater des el-Battânî) erwähnten Männer, deren Väter den Namen Sinân führten, kann hier gemeint sein, weil keiner von ihnen Zeitgenosse des erwähnten Chalîl, der schon gegen 170 (786-7) starb[7],

1) Ms. Wien Nr. 414, fol. 99, *b*.

2) Ms. ib. fol. 111, *a*.; vgl. Casiri l. c. I. p. 437 u. Hammer l. c. III. p. 257, Nr. 1128. u. IV. p. 307, Nr. 2407.

3) S. oben Nr. VI. p. 578 ff. u. Nr. XXV. p. 618 f.

4) Ms. l. c. fol. 229, *a*. — 230, *a*.

5) In der Wiener Handschrift fol. 197. u. in der St. Petersb. des asiat. Mus. fol. 66, *b*. f.; vgl. Hammer l. c. III. p. 290 f. Nr. 1219. IV. p. 345 f. Nr. 2469. u. V. p. 397, Nr. 4207. u. Wüstenf. Gesch. der arab. Aerzte p. 139, Nr. 18. 19. u. 20.

6) L. c. p. ٤٣٥ f. ed. Juynboll. 7) S. oben p. 188 u. ib. Anmk. 3.

gewesen ist. Es scheint uns, dass die ganze Erzählung des erwähnten Chalaf ben el-Moth'anna eine reine Erdichtung ist und dass jener Erzähler nur desshalb auch einen Ssabier auftreten lässt, um die verschiedenartigen Anhänger der unter den Mohammedanern existirenden verschiedenen Secten und Confessionen, unter denen die Ssabier allerdings nicht fehlen durften, bei jener Gelegenheit auftreten zu lassen. Desshalb führt er auch absichtlich einen Sunniten, einen Râfidhî[1], einen Zendîq, einen Magier, einen Juden, einen Christen und einen Ssabier auf. Auf diese Vermuthung führt uns besonders der Umstand hin, weil es in der Mitte des 2. Jahrh. d. Heg. noch gar keine harrânische Ssabier gab.

'Hâg'i Chalfa erwähnt[2] ein Buch, betitelt اخبار النحاة للصابى, Achbâr en-Nu'hâh, *historia Grammaticorum, auctore Ssâbî*, ohne nähere Angabe, welcher Ssabier hier gemeint sei. Wahrscheinlich aber ist diese ganze Angabe ungenau, denn es ist kein einziger Ssabier bekannt, der ein ähnliches Werk geschrieben hätte, und die Ssabier haben überhaupt, so weit bekannt ist, keine derartigen Schriften verfasst. In dem handschriftlichen H. Chalfa des Rumänzowschen Museums lautet dieser Artikel wirklich: اخبار النجار للشيخ الصافى, *historia lignarii, auctore Scheich ess-Ssâfî.*

1) Vgl. über diese Secte Schahrastâni l. c. p. 114 u. 119, bei Haarbrücker l. c. I. p. 176 u. 180.

2) Bd. I. p. 191, Nr. 241.

Cap. XIII.

Das Verhältniss der Ssabier zum mohammedanischen Staate und zu den Mohammedanern.

Nachdem in den beiden letzten Capiteln von dem innern Leben und den innern Zuständen der ssabischen Gemeinden gehandelt worden ist, soll hier versucht werden, das Verhältniss der Ssabier zum mohammedanischen Staate, zu den Mohammedanern und zu andern Confessionen darzustellen. Um aber die Thatsache, dass jene Heiden Jahrhunderte lang als solche von den Mohammedanern geduldet wurden, zu erklären, wird hier zuerst von den Mitteln gehandelt werden, welche die Ssabier angewandt haben, um jene Duldung zu erlangen. Dadurch wird auch eine andere Befremden erregende Erscheinung, nämlich die biblischen Sagen und Personen, die wir bei den Ssabiern antreffen und welche die europäischen Gelehrten so lange irre geführt haben, auf eine natürliche Weise erklärt werden.

Die Grundprincipien, welche die Mohammedaner gegen Andersgläubige zu beobachten haben, sind schon im Corân angegeben und von der Tradition und den Gesetzbüchern näher bestimmt worden. Da aber die mohammedanischen Gesetzkundigen in religiösen Dingen zu befangen und grösstentheils unfähig waren, in das Wesen und in die Ideen nichtmohammedanischer Religionen tief einzudringen, da ferner die Bekenner derjenigen Confessionen, die nicht absolut zu den tolerirten gehörten, ihren wahren religiösen Character vor den Mohammedanern zu verheim-

lichen suchten, so hatte dies zur Folge, dass das Verfahren der Mohammedaner gegen Bekenner fremder Confessionen schwankend und unentschieden war. — Nach den ursprünglich corânischen Grundsätzen dürfen die Heiden gar nicht geduldet werden und die Ausrottung derselben gehört zu den ersten Pflichten eines guten Moslims; dagegen haben diejenigen Nichtmohammedaner, unter Entrichtung eines Tributs, Anspruch auf Duldung, welche an die Einheit Gottes, an einem von Gott abgesandten Propheten glauben und ein von Gott geoffenbartes Buch besitzen, wie z. B. die Juden und Christen. Als aber die Mohammedaner im Laufe der Zeit viele Heiden unter ihre Botmässigkeit bekommen hatten, die sie doch unmöglich alle ausrotten konnten, fingen manche mohammedanische Gesetzgelehrte an, einen Unterschied zwischen arabischen Heiden, die nicht geduldet werden dürfen, und nichtarabischen Heiden, die wohl Duldung beanspruchen können, zu machen. Diesen Unterschied machten aber nur die Anhänger der 'hanefîtischen Schule, die Schâfe'îten dagegen meinten, dass man keinen solchen Unterschied machen dürfe, und dass die letztere Classe von Heiden eben so gut wie jene dem Tode verfallen sei[1]. In der Praxis scheint man sich grösstentheils nach den 'Hanefiten

1) Hidâjah Bd. II. im باب الجزية des كتاب السير ed. Calc. 1834. p. ٧٨٤, vgl. the Hedaya, or Guide a Commentary on the Mussulman laws etc. by Charl. Hamilton, Lond. 1791 Bd. II, IX, VIII, p. 212 f. u. die فتاوى عالمگيرية ed. Calcutta 1829. Bd. II. im 8. Capit. des كتاب السير p. ٣٤٧ An letzterer Stelle ist die abweichende Ansicht Schâfe'is nicht angeführt und es heisst daselbst schlechthin: الجزية تجب عندنا فى ابتداء الحول وهى على اهل الكتاب سواء كانوا من العرب او من العجم والمجوس وعبدة الاوثان من العجم كذا فى الكافى. Ueber dieses Buch vgl. oben p. 191 u. ib. Anmk. 1. — Eben so heisst es in diesen فتاوى im ersten Cap. desselben Buches (l. c. p. ٢٦٧): قتال الكفار الذين لم يسلموا وهم من مشركى العرب او لم يسلموا ولم يعطوا الجزية من غيرهم واجب وان لم يبدونا كذا فى فتح القدير; vgl. über dieses Buch 'H. Chalfa VI. p. 484.

gerichtet zu haben. Es gab aber auch Fälle, wo man die Meinung der Schafe'iten befolgte. Das Verfahren der Mohammedaner gegen nichtarabische Heiden war also im Ganzen schwankend. Da aber die oben angeführten Bedingungen, unter denen Toleranz zu gewähren war, nicht näher determinirt, sondern vielfachen Deutungen unterworfen waren, so suchten viele von den unter den Mohammedanern lebenden Heiden, wie z. B. die Magier, die Ssabier, die Jezîden u. dgl. Andere, diesen Umstand zu benutzen und ihre mohammedanischen Herren in Bezug auf den wahren Character ihrer eigenen Religion irre zu führen. Der Mohammedanismus erkennt nämlich eine ausserordentlich grosse Anzahl von Propheten an — von ihnen sollen 313 neue Religionen gestiftet haben —, zu denen sie auch Adam, dessen Sohn Seth, Enoch, von ihnen Idrîs genannt, Noa'h, Abraham und dergleichen Andere zählen[1]. Sie glauben auch, dass Gott schon durch diese eben genannten Propheten heilige Schriften geoffenbart habe, die theils auf die Vernunft begründete Gebote und Verbote, theils religiöse Ceremonien vorschreiben[2]. Die Originale dieser Schriften konnten natürlich, wie es sich von selbst versteht, von den Mohammedanern nicht vorgezeigt werden. Die unter denselben lebenden Andersgläubigen, welche nicht wie die Juden und Christen zu den absolut tolerirten religiösen Genossenschaften gehörten und welche, um geduldet zu werden, um jeden Preis einen vom Islâm anerkannten Propheten und ein heiliges von Gott geoffenbartes Buch besitzen mussten, hatten nun leichtes Spiel: sie wählten sich aus der Masse der vom Islâm anerkannten Propheten nach Belieben Einen derselben und gaben ihn für den Ihrigen aus; eben so behaupteten sie, dass ihre heiligen Schriften von einem der erwähnten Propheten geoffenbart wären. Es blieb dann nur noch ein Erforderniss zu befriedigen übrig,

1) Vgl. Bestâmî, nach Wetzsteins Mittheilung in Fürst's Orient, Literaturbl. 1841. Nr. 5, p. 56. Nr. 7, p. 88 ff. u. Nr. 10, p. 139 ff., bes. ib. p. 142.

2) Das oben Gesagte ist hinreichend bekannt und kommt bei Schahrastânî, in den Commentaren zum Corân, bei 'H. Chalfa und bei vielen andern mohammedanischen Schriftstellern sehr oft vor und braucht also nicht näher nachgewiesen zu werden.

nämlich der Glaube an die Einheit Gottes, um auf Duldung Anspruch machen zu können; aber auch da fanden sie Mittel, die Mohammedaner irre zu führen. Auf diese Weise verfuhren mehr oder minder geschickt, die Magier, die Mendaïten, die Ssabier, die Jezîden u. dgl. andere religiöse Genossenschaften von heidnischem Character[1], die rechtlich keine Ansprüche auf Duldung unter den Mohammedanern machen konnten. Sehen wir nun auf welche Weise und durch welche Mittel unsere Ssabier bei den Mohammedanern Duldung zu erlangen verstanden.

Herodian[2] hält die Syrer für sehr ausgewitzt; Flav. Vopiscus sagt von ihnen[3]: «rarum est ut Syri fidem servent, immo difficile», und ein moderner Schriftsteller schildert sie als «characterlos und gewandt» und als einen fähigen Stamm mit lebhaftem Geiste[4]. Die Ssabier, die spätern heidnischen Nachkommen jener Syrer, scheinen auch in dieser Beziehung den Weg ihrer heidnischen Vorfahren gewandelt zu sein; denn nur durch ein systematisch durchgeführtes Lügengewebe und durch Schlauheit und Hinterlist gelang es den Harrâniern, die Mohammedaner über ihren wahren Character zu täuschen und dadurch die Duldung derselben zu erlangen. Sie verstanden es sehr gut, sich äusserlich dem religiösen Ideengang und den religiösen Anschauungen und Anforderungen der Mohammedaner anzuschmiegen und wussten vortrefflich die unter den Mohammedanern cursirenden Sagen über die Vorzeit zu ihrem Vortheil auszubeuten, wobei ihnen der Umstand, dass die Geschichte des auch von den Mohammedanern als Propheten anerkannten Patriarchen Abraham mit Harrân verbunden ist, sehr zu Statten kam. Die Mohammedaner verlangten von den zu tolerirenden Confessionen den Tauhîd, d. h. das Bekenntniss der Einheit Gottes, und die Ssabier holten schnell aus der neuplatonischen Rumpelkammer ein höchstes Wesen hervor, spreitzten sich mit ihm recht breit

1) S. die nähern Nachweise weiter unten p. 646 ff.
2) III. 11.
3) Aurelian. 31.
4) S. Bernhardy, Grundriss der griechischen Literatur. I. p. 419.

und trugen dieses Dogma überall zur Schau. Die Mohammedaner liessen sich dadurch in der That irre führen und glaubten oft in ihrer Unschuld, dass die Ssabier Einheitsbekenner wären. Ferner duldeten die Mohammedaner die fremden Confessionen nur dann, wenn die Bekenner derselben an einen von Gott gesandten und auch vom Islâm anerkannten Propheten glaubten; aber auch dies machte die schlauen Ssabier nicht verlegen: sie tauften ihren Agathodämon in Seth und Hermes in Enoch-Idrîs um, machten dieselben zu den Stiftern ihrer Religion, leiteten sich von einem fingirten Sohn des Hermes her und hatten noch eine Menge anderer Propheten, wie Orpheus, Homer, Solon u. dgl. Andere im Vorrath. Sie hätten sich übrigens auch kein grosses Gewissen daraus gemacht, auch diese mit irgend einigen biblischen Personen zu identificiren, aber es mag ihnen die Gelegenheit dazu gefehlt haben; denn die Mohammedaner scheinen sich schon mit Seth und Idrîs zufrieden gestellt zu haben. Die Mohammedaner stellten ferner den Grundsatz auf, dass die Bekenner der fremden Confession nur dann geduldet werden könnten, wenn sie an ein heiliges von Gott geoffenbartes Buch glaubten und auch ein solches besässen; aber auch dies brachte unsere Ssabier nicht in Verlegenheit. Die Mohammedaner glaubten nämlich, wie bemerkt, dass Gott schon durch Adam, Seth, Enoch u. s. w. viele heilige Schriften geoffenbart habe, und die Ssabier suchten irgend ein altes Buch, vielleicht eine pseudohermetische Schrift, hervor und gaben es für ein durch Seth oder Hermes-Idrîs geoffenbartes aus, womit sie also allen Anforderungen der herrschenden Mohammedaner äusserlich Genüge leisteten. Die Mohammedaner glaubten endlich, dass Gott durch Noa'h gewisse Gesetze, Gebote und Verbote geoffenbart habe, ferner dass Abraham eine Religion gestiftet habe, deren Anhänger sie 'Hunafâ nannten, und die Ssabier benutzten diesen Umstand und sagten bald, dass sie der Religion Noa'hs, bald, dass sie der Abrahams folgten. Derselbe, so wie auch dessen Vater Tera'h spielen in dem mohammedanischen Sagenkreis eine grosse Rolle, wobei natürlich auch Harrân eingeflochten ist. Auch diesen Umstand be-

nutzten die Ssabier sehr geschickt und sie waren unverschämt genug von ihrem Mondtempel zu behaupten, dass er dem Tera'h oder dessen Sohne Abraham gewidmet wäre. Allerdings waren nicht alle Mohammedaner so bornirt, diesem Lügengewebe immer unbedingten Glauben zu schenken; aber im Allgemeinen ist es dennoch den Ssabiern gelungen, nicht blos ihre mohammedanischen Zeitgenossen zu täuschen, sondern ihre Aussagen haben auch die europäischen Gelehrten Jahrhunderte lang irre geführt. Wir wollen diese Punkte, welche zu so vielen Irrthümern Veranlassung gaben, besprechen und die eben ausgesprochenen Behauptungen nach unsern Quellen näher begründen.

Nach dem, wie wir bis jetzt die Harrânier kennen gelernt haben, und nach dem, wie sie im Festkalender des Abû-Sa'îd und in dessen andern Berichten im Fihrist auftraten, zu urtheilen, kann natürlich bei ihnen eben so wenig von einem wirklichen und reinen Monotheismus, wie von biblischen Propheten und geoffenbarten Büchern die Rede sein. Welche Rolle die heidnischen Harrânier vor el-Mâmûn spielten, können wir nicht angeben, da die uns vorliegenden arabischen Quellen sich nicht auf jene Zeit beziehen. In den syrischen Quellen, die wohl Einiges über die Harrânier jener Epoche mittheilen[1], findet sich jedoch nichts Positives über diesen Punkt. Hören wir aber, was befangene arabische Autoren der nachmâmûnischen Zeit, die nicht fähig waren, in das innere Wesen der Ssabier tief einzudringen, von denselben berichten.

Nach el-Kindî glauben die Ssabier, dass die Welt einen einzigen Urheber habe, der nie zu sein aufgehört hat, ohne alle Mehrheit ist und dem keine Eigenschaft eines der verursachten Dinge zukommt. Ferner behauptet el-Kindî, ein Buch gesehen zu haben, zu dessen Lehren die Ssabier sich bekennen und welches Abhandlungen über das Bekenntniss der Einheit Gottes enthält[2]. — Nach A'hmed ben eth-Thajjib lehren die Ssabier,

1) S. oben p. 462 ff.

2) S. unten Bd. II. p. 3 u. 13 f. §. 12.; vgl. ib. p. 56, Anmk. 14. u. oben p. 196.

dass Gott einzig sei, dass ihm keine Eigenschaft zukomme u. s. w., dass aber der Schöpfer, d. h. das höchste Wesen, sich blos mit den wichtigen Dingen der Welt befasse und alles Uebrige den Wesen überlasse, welche er als Vermittler bei der Weltregierung eingesetzt habe[1]. — Nach Mas'ûdî, Schahrastânî, Dimeschqî und Maqrizî sollen die Ssabier unter andern auch einen Tempel der ersten Ursache gehabt haben[2]. — Der oben oft erwähnte Ssabier Abû-Is'haq Ibrahîm ben Hilâl spricht in einem Gedichte an seine Geliebte den Gedanken aus, dass der Moslim, Christ, Jude und Magier, ein jeder vom Standpunkte seiner religiösen Anschauung aus, die Principien und Ideen seiner Religion in seiner Geliebten wiederfinden könne, und sagt dann: «Und die Ssabier glauben, dass du die Einzige an Schönheit, dass du ein Bekenntniss eines glorreichen Einzigen bist. Der Venus schimmerndes Gestirn bist du bei ihnen», womit also gesagt wird, dass die Ssabier ein einziges höchstes Wesen an die Spitze ihres Religionssystems stellen[3]. — Nach Ibn Sînâ (Avicenna), Schahrastânî, Dimeschqî, Sachâwî und Maqrîzî sind die Planeten und die Bilder nach der Lehre der Ssabier nur Vermittler zwischen den Menschen und dem höchsten Wesen, dem Herrn der Herren[4]. — Der Spanier Ibn-'Hazim rechnet die Ssabier zu den Einheitsbekennern[5], und am prägnantesten ist der angebliche Monotheismus der Ssabier bei Schahrastânî, nach dessen Darstellung der ssabischen Lehren der ganze Cultus und fast alle religiösen Gebräuche der Ssabier darauf hinausgingen, durch Vemittlung der Planeten u. s. w., der höchsten Gottheit, dem Herrn der Herren und dem Gotte der Götter, nahe zu kommen[6]. Nach Schahrastânî lehrten auch die Harrânier, dass der ange-

1) S. unten l. c. p. 7, §. 5. u. p. 13; vgl. oben p. 196 f.

2) S. unten l. c. p. 367. 381. 446, §. 36. u. p. 609. — Das was oben p. 517, Anmk. 3. in Bezug auf Schahrastâni gesagt ist, hat auch hier seine Anwendung.

3) S. unten l. c. p. 540.

4) S. unten l. c. p. 406 ff. 421. 433. 439 ff. 512 f. u. 609 f. §. 5.

5) S. unten l. c. p. 526.

6) S. unten l. c. p. 433 u. 439 ff.

betete Schöpfer einzig (einfach) und vielfach sei; einzig, vermöge der Essenz, Primitivität, Ursprünglichkeit und Ewigkeit; vielfach, vermöge seiner Vervielfältigung durch die körperlichen Gestalten vor den Augen der Menschen[1]. Dimeschqî, Sachâwî und Maqrîzî sagen dasselbe von den Harrâniern und Ersterer führt einige Verse des Dichters Ibn Isrâîl an, in welchen auf diese Lehre der Harrânier angespielt wird[2]. — Wir werden gleich sehen, dass Hermes nach dem Vorgeben der Ssabier der Religionsstifter derselben war und dass die Mohammedaner in Folge dessen die sogenannte Religion des Hermes mit dem Ssabismus identificirten. Zu den Vorschriften der hermetischen Religion — was so viel heisst, wie der ssabischen, — rechnet el-Qifthî das Bekenntniss der Einheit Gottes, die Verehrung des Schöpfers u. s. w.[3]. Eben so sagt et-Teifâschî bei Sojûthî, dass die Religion des Hermes der Ssabismus sei, welcher in dem Glauben an die Einheit Gottes u. s. w. bestehe[4]. — Der Legendensammler el-Kisâjî erzählt, dass Abraham bei seiner Ankunft in Harrân Ssabier vorfand, welche an die Einheit Gottes glaubten; die kritiklosen Mohammedaner zogen also aus dem Vorgeben der spätern lügenhaften Harrânier den Schluss, dass die Bewohner dieser Stadt im grausten Alterthum gleiche Ansichten gehegt hätten[5]. El-Kâtibî spricht ziemlich ausführlich von dem höchsten Wesen der Harrânier, das nach den Lehren derselben vollkommen an Wissen und Weisheit, ewig und die Ursache aller Existenzen sei[6]. — Abû-'l-Farag Barhebraeus spricht von den äusserst gründlichen Beweisen der Ssabier für die Einheit Gottes, wobei er wahrscheinlich die eben angeführte Aussage des el-Kindî vor Augen hatte[7]. — El-Harrânî führt unter andern auch

1) S. ib. p. 442 f. §. 30.

2) S. ib. p. 399 f. 514 u. 613.

3) S. ib. p. 529.

4) S. ib. p. 616; vgl. oben p. 245.

5) S. unten l. c. p. 502 u. vgl. oben p. 246.

6) S. unten l. c. p. 492 ff.

7) S. ib. p. 497 u. vgl. p. 13 f. §. 12.

die An icht an, dass die Ssabier Einheitsbekenner wären[1], und nach den Angaben der persischen Lexicographen 'Hoseim Angû und 'Hosein Ibn Chalaf Tebrîzî bildet die Lehre von einem höchsten Wesen gewissermassen die Grundlage der Religion der Ssabier[2]. — Allerdings beziehen sich nicht alle diese Aussagen direct auf die Harrânier und deuten zum Theil nur an, was Manche von den Mohammedanern unter Heidenthum überhaupt sich dachten; aber eben diese Ansichten über das Heidenthum sind nur in Folge jener zum Theil falschen Angaben der Harrânier, dass sie an ein höchstes Wesen glauben, verbreitet worden. Es muss hier auch bemerkt werden, dass dieser angebliche Glaube der Ssabier an ein höchstes Wesen nicht etwa durch und durch erlogen war; denn wir werden in dem folgenden Buche nachweisen, dass eine Art von Monotheismus in einer mehr oder minder ächten Gestalt während der ersten christlichen Jahrhunderte ziemlich allgemein unter den gebildeten Heiden verbreitet war und dass es besonders die Neuplatoniker waren, bei denen diese Lehre gewissermassen die Grundlage ihrer Systeme bildete[3]. Man ersieht aber dennoch aus den angeführten Quellen, dass die gebildeten Ssabier dieses in ihrer ursprünglichen Religion fremdartige Element nur der Mohammedaner wegen so scharf an die Spitze stellten, so dass ihre ganze übrige Götterlehre und Götterwelt dem Scheine nach ganz in den Hintergrund gedrängt wurde. Sicher aber meinten sie — wenigstens die Ssabier in Harrân — es nicht ernst mit jenem Verfahren.

Viel geschickter wussten sie den übrigen Anforderungen der Mohammedaner, nämlich hinsichtlich des Glaubens an einen von Gott gesandten Propheten und des Besitzes von heiligen Schriften, zu entsprechen, wobei sie gleichfalls ein fremdartiges Element gewissermassen an die Spitze ihrer Religion stellten und es mit biblischen Sagen übertünchten.

Als das alte morsche Gebäude des Heidenthums in seiner

1) S. ib. p. 570.
2) S. ib. p. 396 f. u. 591 f.
3) Vgl. unten Buch II. Cap. II.

ursprünglichen Form für die demselben entwachsenen Generationen nicht mehr passte, als es durch die Philosophie wankend, durch die Satire epicuräischer Schriftsteller zum Spotte wurde und durch die mit scharfen und spitzigen Waffen geführten Angriffe der begeisterten Kirchenväter gänzlich umzustürzen drohte, hielten sich einige, mehr schwärmerische als begeisterte Männer — und wahrscheinlich auch ganze geistliche Corporationen, wie wohl manche der ägyptischen Priestercollegien — für berufen, die dem Sturze nahe Religion der Väter aufzurichten und derselben neue Stützen zu geben. Aber nach welchen Mitteln griffen sie, um dieses durchzusetzen? Einem dahinsterbenden Greise kann wohl der geschickte Arzt durch belebende und stärkende Mittel das Leben auf einige Augenblicke verlängern, er vermag es aber nicht, ihm frische jugendliche Kraft einzuhauchen. Einige ihre Zeit verkennende Träumer aber, wie z. B. Jamblichus, Julian, Proclus und Consorten, glaubten, das dahin welkende Heidenthum neu beleben und regeneriren zu können. Sie nahmen daher ihre Zuflucht zu dem Rationalismus, jenem Nothanker aller gläubig sein wollenden Ungläubigen, welcher alles Unerklärliche erklärlich und alles Unvernünftige vernünftig machen will, und woraus jene Missgeburt des theurgischen Neoplatonismus entstanden ist. Als aber alle Waffen der Verkehrtheit, der Vernünftelei und der Schwärmerei abgestumpft und erschöpft waren und dennoch des Unvernünftigen und des Unerklärlichen genug übrig blieb, nahmen jene träumerischen Philosophen zu Autoritäten ihre Zuflucht. So, heisst es immer in den Schriften der theurgischen Neuplatoniker, haben die alten chaldäischen Weisen und die uralten ägyptischen Priester gelehrt, so hat der uralte Hermes und so hat Orpheus unterwiesen und so stand es auf den heiligen von Hermes beschriebenen Säulen geschrieben, von denen Pythagoras und Plato ihre Weisheit schöpften[1]. In Folge dessen ergoss sich eine Fluth von Pseudepigraphen, welche glänzende, dem grausten Alterthume angehörende Namen, wie z. B. Agathodämon,

1) Vgl. unter Andern Jamblich. de myst. Aegypt. I. 1. 2. VIII. 1. 3. u. Gales adnott. zu diesen Stellen.

Hermes, dessen angeblichen Sohn Tat, Asclepius u. dgl. A., an der Spitze trugen und welche eine neue Sintfluth über den menschlichen Verstand zu bringen drohten. Als aber das Christenthum mit seiner jugendlichen Kraft, mit seinem innern gesunden Kern die Menschheit auf eine neue dem heidnischen Alterthum ganz fremde Bahn leitete, machte es jenem Unwesen ein Ende, jedoch nicht überall; denn in einem Winkelchen des römischen Reiches, fast an der äussersten östlichen Gränze desselben spukte noch dieses Wesen fort und sah von dort aus das römische Reich in Trümmer zerfallen. «Die Erben und Fortpflanzer des Heidenthums», wie die harrânischen Ssabier stolz sich nannten[1], sahen noch mit tiefer Verehrung auf jene neuplatonischen Autoritäten hin und eine Anzahl der denselben zugeschriebenen Pseudepigraphen cursirte noch unter ihnen. Aber die neue Staatsgewalt kannte keinen Hermes und keinen Agathodämon — wenigstens kannte sie dieselben nicht als Propheten —, und dieselben mussten jetzt, nachdem sie sich längst zur Ruhe begeben hatten, neue Dienste, verschieden von den frühern, leisten. Sie mussten sich dazu bequemen, wenigstens äusserlich sich mit ihrer Todfeindin, der Bibel, auszusöhnen, mussten sich ein neues Gewand anlegen und neue biblische Namen annehmen. Die Ssabier, wenigstens die Gebildeten unter ihnen, erbten also von dem todten und zu Grabe getragenen Heidenthum einige glänzende Persönlichkeiten und einige denselben zugeschriebene Bücher, deren sie sich je nach den Umständen auf eine Weise bedienten, dass sie den Anforderungen der Mohammedaner, wenn auch nur dem Scheine nach, Genüge leisten konnten. Sehen wir nun, wie die Ssabier, Dichtung und Wahrheit unter einander mengend, es verstanden, die Mohammedaner glauben zu machen, dass sie gewisse Propheten hätten, dass sie Anhänger einer gewissen geoffenbarten Religion wären und dass sie heilige von Gott geoffenbarte Schriften besässen; wie sie ferner diejenigen Elemente ihrer Religion, welche sich in den geoffenbarten Religionen und auch im Islâm

1) S. oben p. 178.

wiederfinden, so vortheilhaft herauszustreichen wussten, dass viele Mohammedaner sich in der That täuschen liessen und glaubten, dass sie wirklich Anhänger einer von Gott geoffenbarten Religion wären.

Nach el-Kindî glauben die Ssabier, dass Gott den Menschen den richtigen Weg geoffenbart, ihnen Propheten zu ihrer richtigen Leitung gesandt und denselben befohlen habe, die Menschen aufzufordern, das Wohlgefallen Gottes zu erstreben und dieselben vor dessen Zorn zu warnen. Diese Propheten verhiessen den Gehorsamen einen nie aufhörenden Wonnegenuss und drohten den Widerspenstigen mit Pein und Strafvergeltung, nach Maassgabe dessen, was sie verdienen. Als die berühmten Männer und Weisen der Ssabier nennt er Arânî (Orpheus), Agathodämon und Hermes, zu denen Einige auch Solon, «den mütterlichen Grossvater Plato's», rechnen[1]. El-Kindî will auch, wie bemerkt, eine Schrift über die Einheit Gottes, verfasst von Hermes für seinen Sohn, in den Händen der Ssabier gesehen haben, welche, wie er behauptet, an jene Schrift glaubten[2]. El-Kindî lebte in Bagdâd[3] und kannte wahrscheinlich den daselbst lebenden Thâbit ben Qorrah u. dgl. andere gelehrte neuplatonisch gebildete Ssabier, welche zu seiner Zeit nach Bagdâd gekommen waren, und er mag wohl das eben Angeführte aus dem Munde derselben vernommen haben. Es mag sein, dass jene neuplatonischen Ssabier das, was sie el-Kindî mittheilten, zum Theil wirklich glaubten, aber man sieht immer, dass sie solche Nebensachen ihrer Religion einem Mohammedaner gegenüber gerade in den Vordergrund stellten. Dies geht auch vorzugsweise aus folgendem Umstande hervor. Schon um diese Zeit, d. h. während der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. p. Chr., sprachen die Ssabier von den Kennzeichen eines wahren Propheten, die schon Hermes angegeben haben soll und welche den von vielen gelehrten

1) S. unten Bd. II. p. 3 f. §. 1.; vgl. ib. p. 56, Anmk. 14. u. oben p. 196.

2) S. unten l. c. p. 13 f. §. 12.

3) Ueber das Leben el-Kindis vgl. Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte, p. 21 f. Nr. 37.

Mohammedanern angenommenen Kennzeichen des wahren Propheten ziemlich ähnlich sind[1]. Es braucht nicht bemerkt zu werden, dass nie ein Hermes je solche Kennzeichen bestimmt hat und dass das Heidenthum überhaupt nichts davon wusste; aber in der mohammedanischen Theologie spielt die Lehre von den Kennzeichen des Prophetenthums eine grosse Rolle[2] und die Ssabier wollten daher den Mohammedanern auch hierin genügen und sie nachahmen. Th'âbit ben Qorrah schrieb sogar ein besonderes Werk über die Gesetze des Hermes in syrischer Sprache, das sein Sohn Sinân nachher ins Arabische übersetzte[3], womit er also zeigen wollte, dass dieselben auch die der Ssabier seien. Nach Ibn Chordâdbeh, einem Zeitgenossen dieses Th'âbit, hielten die Ssabier Agathodämon und Hermes für grosse Propheten, von denen der erstere viel älter als der letztere wäre, und welche alle beide in den Pyramiden begraben worden wären. Unter Propheten, meint er ferner, verstehen aber die Ssabier nicht das, was die Bekenner der geoffenbarten Relgionen darunter verstehen, sondern die Propheten sind nach ihrer Meinung «reine Seelen, welche, gereinigt und gesäubert vom Schmutze der Welt, mit höheren Substanzen vereinigt sind, so dass sie von den zukünftigen Ereignissen, von den Geheimnissen der Welt und dergleichen andern Dingen Kenntniss besitzen»[4]. Auch Mas'ûdî spricht, wie es scheint, nach einer ältern Quelle von Propheten der Ssabier, von dem ersten und zweiten Orpheus, welche mit Hermes und mit Agathodämon identisch seien und welche die verborgenen Dinge gekannt haben sollen, und erwähnt auch andere Propheten der Ssabier, welche durch die Reinheit ihrer Seelen das erfahren haben, was den andern Menschen verborgen blieb[5].

So weit aber haben die Ssabier gewissermassen die Wahrheit

---

1) S. unten l. c. p. 11 f. §. 10. p. 123 f. Anmk. 99. u. p. 530 f.

2) S. unten l. c. p. 124.

3) S. unten l. c. p. III, Nr. 11. u. p. V, Nr. 3.

4) S. oben p. 199; ib. die Anmkn. 3. u. 4. p. 200, ib. Anmk. 1. u. unten Bd. II. p. 328, die Anmkn. 2–4. zu Text Nr. XXV. u. ib. p. 604 f.

5) S. unten l. c. p. 623 f. §. 6. u. vgl. unten das letzte Cap. des zweiten Buches.

gesagt, d. h. sie sagten das, was die Gebildeten unter ihnen zum Theil wirklich glaubten, aber mit der Zeit fanden sie es für gut, jenen Punkt zu modificiren. Wir werden gleich sehen, dass die harrânischen Ssabier vom Chalifen el-Qâhir, in Folge eines ungünstigen Gutachtens eines mohammedanischen Theologen, der sie für Heiden und Götzendiener erklärt hatte, verfolgt wurden und dass sie nur durch grosse Summen ihr Leben retten konnten; dieser Umstand scheint sie zu besonderer Vorsicht und zu noch grösserer Verstellung angespornt zu haben. Etwa zwölf Jahre nämlich nach dieser Verfolgung besuchte Mas'ûdî Harrân und unterhielt sich mit den daselbst wohnenden Ssabiern über die Religion derselben[1]. Diese fanden es für gut, jenem gelehrten Mohammedaner einzureden, dass ihr Hermes mit dem Enoch der Bibel und dem Idrîs der Mohammedaner identisch wäre[2], welches Verfahren sie später auch auf Agathodämon ausdehnten, den sie mit dem biblischen Seth identificirten[3]. Sie trugen auch das, was Genesis V. 24. von Enoch gesagt wird, auf eine etwas modificirte Weise auf Hermes über und sagten von demselben, dass er durch ein von Gott herabgesandtes Feuer in den Himmel gehoben wurde[4]. Dessgleichen sagten sie Mas'ûdî von ihrem Mondtempel, dass er der Tempel des Azar, des biblischen Tera'h, des Vaters des Patriarchen Abraham wäre, theilten ihm viele diese beiden Patriarchen betreffende Sagen mit und Viele von ihnen läugneten vor ihm geradezu alles das, was über sie in Betreff ihrer Opfer und dergleichen andern Gegenstände ihres Cultus von Andern berichtet wurde[5]. Bei Mas'ûdî zeigt sich also, so viel wir wissen, zum erstenmal das systematische Bestreben der Ssabier, sich vor den Mohammedanern einen biblischen Anstrich zu geben und ihr wahres Wesen und ihren wahren Character so viel als möglich zu verbergen, was sie in der Folge

1) S. unten l. c. p. xv. p. 372, §. 6. u. p. 379 f. §. 8.
2) S. ib. p. 621, §. 1.
3) S. ib. p. 398. 409. 419. 425. 439. 496. 498 f. 518. 593 u. 608.
4) S. ib. p. 602.
5) S. ib. p. 369, §. 3. u. p. 374 f. §. 8.

mit noch mehr Consequenz und mit noch mehr Frechheit durchführten. Eine kurze Zeit nach Mas'ûdî aber mögen die Ssabier bedacht haben, dass auch Tera'h gerade keine *persona grata* in den Augen der Mohammedaner sei[1] und fanden es daher, nach den Berichten der Geographen Isstachrî, Ibn Haukal, Edrîsî und H. Chalfa für angemessener, ihren Haupttempel geradezu dem von den Moslimîn hochverehrten Patriarchen Abraham zuzuschreiben[2], wobei sie natürlich die biblischen Erzählungen vom Aufenthalte desselben in ihrer Stadt Harrân zu ihrem Vortheil auszubeuten suchten[3]. Um sich aber auch einen biblischen Ursprung zu geben, ersannen sie einen Namen Ssâbî, der bald der Sohn des Seth, bald der des Hermes-Enoch-Idrîs, bald irgend einer anderen biblischen Persönlichkeit gewesen sein soll, und bezeichneten ihn als ihren Religionsstifter[4]. Die Mohammedaner waren bornirt genug, ihnen dies zu glauben und zwar so, dass dieser ganz und gar fingirte Ssâbî in den Sagenkreis der Ssabier aufgenommen wurde und dass schon am Anfange des 5. (11.) Jahrh. eine Anzahl von eben diesem Ssâbî zugeschriebenen Weisheitssprüchen unter denselben cursirten und sie ihm einen Ehrenplatz unter den hochverehrten Weisen des Alterthums anwiesen. Unter den uns bekannten Quellen ist der Emîr Mobasschir ben Fâtik, der am Anfange des 5. (11.) Jahrhunderts lebte, der Erste, welcher einen Ssâb ben Idrîs erwähnt, den er mit Tat, dem bekannten angeblichen Sohn des Hermes identificirt und von dem er die Ssabier sich herleiten lässt. Aber

---

1) Vgl. unter Andern Corân VI, 74. u. Beidhâwî z. d. St. ed. Fleischer, I. p. ٢٩٩ — Nach der Bedâjah des Ibn Kethîr (Ms. der k. k. Bibliothek in Wien Nr. 187, Bd. I. fol. 71, *b.*; vgl. oben p. 264, Anmk. 1.) soll Abraham zu seinem Vater Tera'h gesagt haben: يا أبه لا تعبد الشيطان ان الشيطان كان للرحمن عصيًّا يا أبه انى اخاف ان يمسّك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليًّا

2) S. unten Bd. II. p. 547 f. §. 2. 3. u. 5. p. 553 f. §. 11. u. 13.

3) S. ib. p. 502 f. u. vgl. dieses Cap. weiter unten p. 642 f.

4) S. unten l. c. p. 410, §. 14. p. 498, §. 1. p. 500 f. 511. 579. 593. 617 u. s. w.; vgl. oben p. 247.

zu seiner Zeit war dieser angebliche Religionsstifter der Ssabier schon eine so allgemein bekannte Persönlichkeit, dass jener Emîr eine Anzahl der ihm zugeschriebenen Sitten- und Weisheitssprüche sammelte und mittheilte[1]. Ein anderer nicht viel jüngerer Schriftsteller, Ibrahîm ben Wassîf-Schâh, theilt mit, dass der biblische Enoch-Idrîs-Hermes seinem Sohne Ssâbî, der sich viele Kenntnisse erworben habe, die Schrift gelehrt und ihm befohlen habe, seinem Bruder Metûschela'h in dem Studium der von ihm hinterlassenen Bücher behülflich zu sein[2]. Nach 'Alî 'Hazin, einem mohammedanischen Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts, soll Ssâb, nach der Behauptung vieler Biographen, ein Prophet, nach Andern dagegen nur ein Philosoph gewesen sein[3]. Man sieht also auch daraus, wie gut es den Ssabiern gelungen ist, die Mohammedaner zu täuschen und dass dieselben, wenigstens zum grossen Theil, nicht im Entferntesten an der Existenz jenes angeblichen Religionsstifters der Ssabier zweifelten.

Nach und nach dehnten die Ssabier ihr Lügengewebe immer weiter aus und beuteten die mohammedanischen Sagen von uralten Religionen und alten heiligen Schriften, welche Gott durch Adam, Seth, Enoch-Idrîs, Noa'h und Abraham geoffenbart haben soll, zu ihrem Vortheil und auf ihre Weise aus. So findet sich schon bei A'hmed ben eth-Thajjib die Andeutung, dass die Ssabier vorgaben, 'Hanîfîjah, d. h. Anhänger der Religion Abrahams zu sein[4]; deutlicher zeigt sich dieses bei Ibn Sînâ, der eine Lehre der Harrânier als die der 'Hunafâ (Anhänger der Religion Abrahams) anführt und ausdrücklich bemerkt, dass die Bekenner jener Ansicht sich von diesem Patriarchen herleiten und denselben für einen der Ihrigen ansahen[5]. Eben so identificirt der erwähnte Emîr Mobasschir ben Fâtik geradezu die 'Hunafâ mit den Ssabiern[6]. Da aber Abraham den Moham-

1) S. oben p. 227 f. ib. die Anmkn. u. unten l. c. p. 58.
2) S. oben p. 237 f. ib. die Anmk. u. unten l. p. 534 f.
3) S. unten l. c. p. 515 u. vgl. oben p. 278 f.
4) S. unten l. c. p. 4. u. vgl. ib. p. 58, Anmk. 23.
5) S. ib. p. 512. 6) S. ib. p. 58.

medanern eine allzubekannte Persönlichkeit war und die Ssabier daher mit ihm nicht so leicht ihr Spiel treiben konnten, so fanden sie es zuweilen für besser, zu behaupten, dass sie Anhänger der von dem biblischen Seth — welcher mit ihrem Agathodämon identisch sein soll — gestifteten Religion wären[1], wesshalb die Mohammedaner sie nicht gut Lügen strafen konnten, da keiner von ihnen die Documente über die Religion des Seth je gesehen hatte und da die Ssabier den wahren Character ihrer Religion so viel als möglich zu verhüllen suchten. Eben so thaten sie zuweilen dem Erzvater Noa'h die Ehre an, ihn für den Stifter ihrer Religion auszugeben und sich selbst Anhänger desselben zu nennen[2], und manchmal fanden sie es für gut, zu sagen, dass sie sich zur Religion des Seth, Enoch-Idrîs und Noa'h bekannten[3]. Ja sie wollten sogar die von ihnen mit grossem Eifer und Erfolg getriebene Medicin gewissermassen legitimiren und gaben vor, dass der biblische Seth der Erfinder derselben wäre[4]. Um ihrer Unverschämtheit aber die Krone aufzusetzen, leiteten sie ihren Namen «Ssabier» von dem arabischen Verbum *ssabâ*, sich hinneigen[5], d. h. zur Religion Gottes, ab.

Auch der Anforderung der Mohammedaner, dass die zu tolerirenden Andersgläubigen ein von Gott geoffenbartes Buch besitzen müssten, konnten sie leicht genügen, da die Mohammedaner, wie bemerkt, selbst glaubten, dass Gott schon durch Adam, Seth, Idrîs, Noa'h, Abraham u. s. w. heilige Schriften geoffenbart hätte; und da kein einziger Mohammedaner eine solche, angeblich von diesen Patriarchen verfasste Schrift je gesehen hatte und auch nie gesehen haben konnte, so war den Ssabiern nichts leichter, als dass sie irgend eine pseudohermetische, oder irgend sonst eine Schrift ethischen oder moralischen Inhalts für ein von einem jener Patriarchen geoffenbartes Werk ausgaben.

1) S. ib. p. 628, §. 16. u. vgl. ib. p. 499 f.
2) S. ib. p. 592 f. §. 3 f.
3) S. ib. p. 503.
4) S. ib. p. 601 u. vgl. Journ. As. S. V. Bd. III. p. 263.
5) S. ib. p. 567, §. 12.; vgl. oben p. 145 f.

Die Ssabier thaten dies wirklich und zwar grösstentheils mit Erfolg, wobei sie ebenfalls Dichtung und Wahrheit unter einander mengten. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass die Ssabier gewisse heilige Schriften besassen, aus denen einzelne Pericopen bei verschiedenen gottesdienstlichen Gelegenheiten vorgelesen wurden[1]; eben so hatten sie Schriften über das Ritual und über das Ceremonial bei den Mysterien[2]. Aber mit diesen Büchern konnten sie natürlich nicht bei den Mohammedanern auftreten, so dass sie zu andern Schriften ihre Zuflucht nahmen. Unter ihnen, als Neuplatonikern, cursirten pseudohermetische Schriften, an deren hohes Alter sie selbst vielleicht glaubten, und da sie nun einmal schon den Hermes bei den Mohammedanern als eine biblisch-legitime Persönlichkeit eingeschmuggelt hatten, so war es es ihnen natürlich sehr leicht, einige demselben zugeschriebenen Pseudepigraphen für ihre heilige Schriften auszugeben.

Schon el-Kindî kannte, wie bemerkt, eine solche pseudohermetische Schrift über die Einheit Gottes, von welcher er sagt, dass die Ssabier an sie glaubten[3]. Nicht ohne Nebenabsicht mag Thâbit ben Qorrah über die Gesetze des Hermes geschrieben haben, dessen angebliche Religion sie mit der ihrigen identificirten. Aber zu dieser Zeit begnügten sie sich noch damit, ihren neuplatonischen Monotheismus zur Schau zu tragen, und hielten es noch nicht für nöthig, sich eng an die Bibel anzuklammern. Als sie dies aber schon zur Zeit des Mas'ûdî für nöthig und es auch für gut fanden, ihren Agathodämon in Seth und ihren Hermes in Idrîs umzutaufen, gingen sie noch einen Schritt weiter und schrieben jene pseudonyme Schriften diesen beiden Patriarchen oder dem Noa'h oder gar dem Abraham zu. Auch in dieser Beziehung waren die Mohammedaner bornirt genug, den Ssabiern Glauben zu schenken, und nur wenige Gesetzkundige meinten, jedoch ohne Zweifel gegen die Aechtheit jener

1) S. ib. p. III, Nr. 7. u. p. V, Nr. 4.
2) S. ib. p. 45 ff. u. vgl. ib. p. 320 ff.
3) S. ib. p. 13 f. §. 12.

Schriften zu hegen, manchmal, dass der Besitz solcher Bücher noch keine Berechtigung auf Duldung gewähren könnte und zwar blos desshalb, weil, wie el-Ma'hallî sich ausdrückt, nur der Inhalt jener Schriften, aber nicht jedes Wort derselben geoffenbart wurde, oder weil jene Bücher nur Weisheitslehren und Ermahnungen, aber keine religiösen Satzungen enthielten [1]. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die Ssabier zu derselben Zeit, als sie Agathodämon und Hermes mit Seth und Idrîs zu identificiren begannen, zugleich auch ihre Pseudepigraphen diesen biblischen Patriarchen zuschrieben. In unsern Quellen zeigt sich die erste Spur eines solchen Verfahrens von Seiten der Ssabier im Ssi'hâ'h des 'Gauharî, wo es heisst, dass die Ssabier eine Art Schriftbesitzer seien [2]; aber es könnte immer sein, dass hier die Mendaïten gemeint sind. Deutlicher aber tritt dies schon bei dem erwähnten Ibrahîm ben Wassîf-Schâh hervor, welcher, wie bemerkt, die Sage kennt, dass Enoch-Idrîs sein Testament und die von ihm geschriebenen Bücher seinem Sohne Metûschela'h übergeben und seinem zweiten Sohne Ssâbî, dem angeblichen Religionsstifter der Ssabier, befohlen, seinem Bruder in dem Studium jener Schriften behülflich zu sein [3]. Am klarsten aber zeigt die von el-Kisâjî mitgetheilte Legende von Abraham und den Harrâniern auf das eben berichtete Treiben der Ssabier hin [4]. Die Schriften des Seth und Idrîs, heisst es bei diesem Legendensammler, hätten sich bis auf Noa'h und Abraham vererbt und als letzterer nach Harrân gekommen wäre, sei er daselbst auf Ssabier gestossen, welche jene Schriften gelesen und an sie geglaubt hätten. Abraham hätte diese Ssabier aufgefordert, seine Religion anzunehmen, dieselben hätten aber dies zu thun aus dem Grunde verweigert, weil er ihnen kein von Gott geoffenbartes Buch vorzeigen konnte, während sie ihre Schriften als von Gott herrüh-

1) S. ib. p. 578 u. vgl. ib. die Anmkn 27. u. 28. zu Text Nr. XXXVIII. u. oben p. 269 f.

2) S. unten l. c. p. 591, §. 1.

3) S. ib. p. 534 f. §. 2.

4) S. ib. p. 502 f.

rende angesehen hätten. Eben so berichtet Abû-'Isa el-Magribî, dass die Ssabier ihre Religion von Seth und Idrîs herleiten, dass sie ein dem erstern zugeschriebenes Buch besitzen, dessen Inhalt er angiebt, und dass sie die Pyramiden für die Gräber des Seth, Idrîs und Ssâbî ausgaben [1]. Letzteres wird auch von vielen andern Mohammedanern berichtet [2]. En-Nawawî meint, dass man sich blos mit Schriftbesitzern, d. h. mit Christen und Juden verschwägern dürfe, dass aber diejenigen, welche sich blos an Psalmen und dergleichen andere Schriften halten, nicht für Schriftbesitzer gelten können [3]. Unter diesen andern Schriften versteht er, nach seinem Commentator, die des Seth, Idrîs und Abraham [4]. Dagegen rechnet el-Ittiqânî diejenigen, welche an die Bücher Abrahams und Seths und an Psalmen glauben, zu den Schriftbesitzern, und er meint hier, wie schon oben bemerkt wurde, die Mendaïten, die Harrânier und die Magier, von denen die erstern vorgaben, Psalmen, die zweiten ein Buch von Seth zu besitzen, während die letztern behaupteten, ihr Avesta rühre von Abraham her [5].

Sehen wir nun, wie die Ssabier ihre Religion überhaupt den Mohammedanern gegenüber darzustellen suchten. Es ist schon gemeldet worden, dass sie sich schon frühzeitig bald Hanîfiten, d. h. Anhänger der Religion Abrahams, bald Bekenner der Religion des Seth, bald der des Enoch-Hermes-Idrîs, bald der Noa'hs nannten. Da aber diese Patriarchen von den Mohammedanern für göttliche Propheten angesehen wurden, so suchten die Ssabier natürlich ihre Religion von einer so vortheilhaften Seite darzustellen, dass sie den Mohammedanern wirklich einredeten, sie rühre von jenen Patriarchen her. In der Religion der Harrânier haben sich, wie es aus den vielfachen Berichten über dieselbe hervorgeht, viele Elemente aus dem grausten Alterthume

1) S. ib. p. 499 f.
2) S. oben p. 492 ff. u. ib. die Anmkn.
3) S. unten l. c. p. 577, §. 6.
4) S. ib. p. 578.
5) S. ib. p. 587 f. u. vgl. oben p. 257 f.

erhalten, zu welcher Zeit die Ceremonialgesetze im Heidenthum überhaupt eine bei weitem wichtigere Rolle spielten, als um die Zeit Christi. So hatten die Ssabier z. B. Speise- und Reinheitsgesetze, Fasttage, Gebete zu bestimmten Tageszeiten, Neumondsfeste und dergleichen andere Gesetze, die sich alle, mehr oder minder modificirt, in den geoffenbarten Religionen und auch im Islâm wiederfinden. Wenn nun die Ssabier die Grundzüge ihrer Religion auseinandersetzten, so stellten sie diese Punkte an die Spitze, wobei natürlich ihr neuplatonischer Quasi-Monotheismus nicht vergessen wurde. So findet man schon bei A'hmed ben eth-Thajjib, der seine Nachrichten überhaupt sicher aus dem Munde von Ssabiern selbst gesammelt hat[1], die Gebete derselben ganz nach dem Muster der mohammedanischen in سجدات, Verbeugungen, und ركعة, Niederwerfungen, eingetheilt[2]. So bemerkt auch 'Omar ben Chidr Issfahânî, dass es bei den Ssabiern religiöse Bestimmungen, Satzungen und gottesdienstliche Gebräuche gebe, die in Fasten, Beten, Almosengeben und Opfer bestehen[3]. El-Qifthî sagt von Hermes, dessen Religion er ausdrücklich mit dem Ssabismus identificirt und welcher der angebliche Stifter desselben gewesen sein soll, Folgendes: er führte die ihm gehorchenden Leute — also die Ssabier — zur Religion Gottes, zum Bekenntniss der Einheit desselben, zur Verehrung des Schöpfers und zur Befreiung der Seele von den Strafen im zukünftigen Leben durch gute Handlungen in dieser Welt. Er regte sie zur Enthaltsamkeit und zur Ausübung der Gerechtigkeit an, befahl ihnen zu beten, zu fasten, Almosen zu geben, sich von Saamenbefleckung, von dem Genusse des Kameels und des Hundes rein zu halten. Er bestimmte ihnen ferner gewisse Feiertage, zu denen die Neumondsfeste gehören, verhiess ihnen Propheten und gab die Beschaffenheit und die Kennzeichen derselben an. Die angebliche Qiblah des Hermes ward dabei auch nicht vergessen, da

1) S. unten l. c. p. xu ff.

2) S. ib. p. 5 f. §. 3. u. vgl. ib. p. 62 ff. die Anmkn. 35 ff.

3) S. ib. p. 317 f.

die Qiblah überhaupt bei den Mohammedanern ein sehr wichtiger religiöser Punkt ist[1]. Eben so sagt el-Teifâschî bei Sojûthî, dass der Ssabismus die Religion des Hermes sei und dass dieselbe in dem Bekenntniss der Einheit Gottes, in der Beobachtung der Reinheit, des Gebetes, des Fastens und dergleichen andern von den auf die Gottesverehrung Bezug habenden Vorschriften bestehe[2]. Von Götzendienst und dergleichen andern ächt heidnischen Gebräuchen ist dabei natürlich keine Rede. Sicher aber hätten die Mohammedaner den Ssabismus nicht auf die angegebene Weise dargestellt, wenn die Ssabier sich nicht bestrebt hätten, jene Elemente ihrer Religion ganz besonders hervorzuheben. Es könnte auch sein, dass die Ssabier nicht ohne Absicht die Behauptung ausgesprochen haben, dass in Jerusalem Tempel des Mars, der Venus und ein Bild des Tammûz vor Salomo sich befanden[3]. Es darf übrigens nicht unbemerkt bleiben, dass nicht alle Mohammedaner sich von den Ssabiern haben täuschen lassen. Dies kann man schon aus dem Umstande allein ersehen, dass der Begriff Ssabier im Laufe der Zeit mit dem Begriffe Heide identisch wurde. Viele gelehrte Mohammedaner hielten in der That die Ssabier für das, was sie wirklich waren, d. h. für Götzen- und Sterndiener, verboten die Verschwägerung mit ihnen und drangen sogar zuweilen auf ihre Ausrottung. Ja es ging sogar so weit, dass sich bei ihnen zuweilen die Ansicht bildete, dass Ssâbî, der angebliche Religionsstifter der Ssabier, die erste Veranlassung zum Götzendienst gegeben hätte. Dieses Alles geht sattsam aus den unten mitgetheilten Quellen hervor, wobei wir noch auf die im achten Capitel gegebene chronologische Uebersicht verweisen.

Wir haben uns absichtlich bei der Erörterung dieser Punkte lange aufgehalten, weil dieselben zu vielfachen Irrthümern Veranlassung gegeben haben, die, wie wir zu hoffen wagen, nun für immer beseitigt sind; denn schwerlich wird jetzt Jemand noch

1) S. ib. p. 529 ff.; vgl. ib. p. 4 f. §. 2. p. 59 f. Anmk. 29. u. p. 592 f. §. 3 f.
2) S. ib. p. 616 u. vgl. ib. Anmk. 3. zu Text Nr. XLII.
3) S. ib. p. 390, §. 5. u. p. 542.

der Meinung sein, dass die Ssabier wirklich Alles das glaubten, was die Mohammedaner von ihnen erzählen. Um aber die Richtigkeit unserer Auffassung des eben besprochenen Verfahrens der Ssabier den Mohammedanern gegenüber überzeugend darzuthun, wollen wir einige Beispiele von der Verfahrungsweise anderer Anhänger von mehr oder minder heidnischen Religionen in den mohammedanischen Ländern anführen, um dadurch zu zeigen, dass die Ssabier in der Art und Weise, wie sie die Mohammedaner zu täuschen suchten, nicht isolirt dastanden. So nannten die unter den Mohammedanern lebenden Magier ihre Religion ملّة كيش ابرهيم oder ابرهيم, die Religion Abrahams, oder ملّة ابرهيم زردشت, die Religion des Abraham-Zaraduscht; sie suchten also gewissermassen ihren Zoroaster mit dem Patriarchen Abraham zu identificiren. Ihr Religionsbuch nannten sie صحف ابرهيم, das Buch Abrahams, behaupteten, dass dasselbe durch diesen Patriarchen geoffenbart wurde und bezeichneten den ersten des Monats Ramadhân als den Tag dieser Offenbarung; bei letzterm haben sie wahrscheinlich theils die Heilighaltung des Monats Ramadhân bei den Mohammedanern überhaupt, theils eine Sage derselben berücksichtigt, nach der Gott in der ersten Nacht dieses Monats heilige Bücher durch Adam geoffenbart haben soll[1]. Abraham, geben sie ferner vor, sei auch der Reformator ihrer alten Religion gewesen. Ausser dem erwähnten Religionsbuche schreiben sie auch die Pazend-Schriften, so wie sämmtliche Werke des Zoroaster dem Abraham zu, den sie پیشوا, d. h. Imâm nennen, für ihren Patron ausgeben und nach dem sie die Stadt Balch, die eigentliche Wiege der Religion Zoroasters, die Stadt Abrahams benennen, weil dieser daselbst, nach ihren Angaben, gelebt haben soll[2]. Die Mohammedaner scheinen diesem ganzen Gerede, an dem kein wahres Wort ist, Glauben geschenkt zu haben und selbst Scharastânî, der sich durch das

1) S. Abrah. Ecchellens. de orig. nom. Pap. etc. p. 329 f.

2) S. Hyde, hist. relig. vet. Pers. p. 3. 28 f. 31. 36. 79 f. u. 170; vgl. Spiegel, Grammat. der Parsisprache, p. 2 f.

Lügengewebe der Ssabier durchaus nicht irre führen liess, wurde von den Magiern getäuscht. So erklärt er die Magier und Manichäer für solche, welche ein شبهة الكتاب, «etwas Aehnliches von einer geoffenbarten Schrift», besitzen. Für eine eben solche Schrift hält er die durch den Patriarchen Abraham geoffenbarten Blätter und zweifelt nicht, dass derselbe der Prophet der alten Perser war. «Denn alle Könige Persiens, bemerkt er, waren der Religion Abrahams zugethan und Alle, welche zur Zeit eines Jeden von ihnen zu den Unterthanen in den (jenen) Ländern gehörten, folgten der Religion ihrer Herrscher» u. s. w. An einer andern Stelle sagt er von den Indern, dass Manche unter ihnen sich zur Lehre der Anhänger der zwei Principien hinneigen und sich zur Religionsgemeinschaft Abrahams bekennen. Unter vielen andern Ansichten, wesshalb die Magier das Feuer verehrten, führt er auch die an, weil es den Abraham verbrannt habe. Den Ssabiern gleich identificiren auch die Magier einen ihrer ältesten Könige, den Kajûmarth' mit Adam[1]. Es ist aber bekannt, dass die Magier weder von Adam, noch von Abraham etwas wussten, dieselben suchten aber offenbar nur desshalb ihre Religion mit diesen Patriarchen in Verbindung zu bringen, um die Mohammedaner über ihren wahren Character zu täuschen und um so von ihnen Duldung zu erlangen. Auch Alî ben Mo'hammed el-Fachrî sagt in seinem Telchîss el-Bejân von den Magiern: sie geben vor, dass sie zu der Nation Abrahams gehören und dass sie die Anhänger des grossen Gesetzes und der mächtigen Religion seien[2]. El-Fachrî erwähnt dann den Zarâduscht (Zoroaster) mit dem Zusatz عليه السلام, «Friede sei über ihm», — eine Formel, welche die Mohammedaner in der Regel blos

1) S. Schahrastâni l. c. I. p. 24. 179. 182. 198 u. II. p. 444, in Haarbrückers Uebers. I. p. 33. 270 f. 276. 299 u. II. p. 355.

2) ويزعمون (يعنى المجوس) انهم من امة ابراهيم عليه السلام وانهم اهل الدين الاكبر والملة العظيمة, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 541, Buch I. Cap. 8, fol. 41, b.

bei Erwähnung von heiligen Personen oder Propheten gebrauchen — und sagt wirklich, dass viele gelehrte Mohammedaner Zoroaster zu den vorislâmischen Propheten, wie Chidhr (Elias), Loqmân u. dgl. Andere, rechnen[1].

Auch die unter das Joch der Mohammedaner gerathenen Inder scheinen zuweilen dasselbe gethan zu haben. So berichtet Dimeschqî[2]: Manche unter den Brahmanen verehren das Licht und das Feuer und behaupten, dass Adam und Abraham als Propheten Gottes zu ihnen gesandt worden wären und dass das Feuer die Qiblah sei. An einer andern Stelle sagt er von dem berühmten Götzenbilde zu Multân, von dem die arabischen Schriftsteller oft sprechen, dass es nach der Meinung der Inder das Bild des Hiob sei[3]. Erstere Nachricht bezieht sich vielleicht auf die Parsen in Indien, die letztere dagegen weist klar darauf hin, dass auch die Inder ihre mohammedanischen Bedränger zu täuschen suchten.

Auf eine ähnliche Weise, wie die Ssabier und Magier, und durch dieselben Ursachen bewogen, verfuhren und verfahren noch jetzt die Jezîden. Oben ist Einiges über diese merkwürdige Secte mitgetheilt worden und wir haben unsere Ansicht über dieselbe dahin ausgesprochen, dass die Jezîden Ueberreste der alten Heiden des Landes wären[4]. Sehen wir aber, wie auch sie sich bemühten, sich äusserlich den Mohammedanern zu assimiliren, um von diesen geduldet zu werden. Ihr Scheich Adi soll einer der Merwân-Chalifen und sie selbst sollen ursprünglich Sûfîs gewesen sein. Von den an ihrem Tempel sich befindenden Abbildungen, über deren heidnischen Character oben (l. c.) einige Andeutungen gegeben wurden, sagen sie, dass die Schlange an Evas Verführung und der Widder an Abrahams Opfer und Gehorsam erinnere. Eins ihrer Feste nennen sie das Fest des Chidhr-Elias, und ihr Scheich Adi soll ihnen ein Buch, Aswâd, «das

1) Ib.

2) In seinen نخبة الدهر, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 593. VII. 1, fol. 89, *b*.

3) Ib. VII. 3. fol. 91, *a*.

4) S. oben p. 296 ff.

Schwarze», geoffenbart haben. Mancher christliche Reisende behauptet von ihnen, dass sie die Taufe haben, die aber mit der christlichen sicher in keinem Zusammenhange steht; die Jeziden heben aber diesen Ritus desshalb besonders hervor, weil sie immer vor Mohammedanern eine mohammedanische und vor Christen eine christliche Färbung annehmen. So sagten sie auch einem andern christlichen Reisenden, dass sie die Sonne als Symbol Jesu Christi verehren und dass ihr Melek-Tawus, ein uraltes heidnisches Götzenbild, das Bild des David und des Salomo sei. Niebuhr berichtet daher von ihnen, dass sie sich, je nachdem der Wind weht, bald Mohammedaner, bald Juden oder Christen nennen, dass sie eben so mit Respect vom Corân, wie vom Pentateuch und den Psalmen sprechen und noch dazu sogar behaupten, Sunniten, d. h. orthodoxe Mohammedaner, zu sein[1]. Selbst Layard, dem sie ihr Vertrauen in hohem Grade schenkten, haben sie nicht immer die Wahrheit gesagt und auch ihn, wie es scheint, zu täuschen gesucht. So bezeugen sie, nach Layard, eine grosse Ehrfurcht vor dem alten Testament, glauben an die Kosmogonie der Genesis und an die Sintfluth. Eben so verwerfen sie weder das neue Testament, noch den Corân, halten Abraham, die Patriarchen und Mohammed für Propheten, erwarten eine zweite Ankunft Christi, worauf das Wiedererscheinen des Imâm Mehdî folgen wird, den die Mohammedaner erwarten, und glauben an die auf ihn bezüglichen Fabeln derselben[2]. In letzterer Hinsicht bemerkt Layard selbst, dass die Jeziden dies nur der Mohammedaner wegen thun, um dieselben mit sich auszusöhnen. Von den an dem Tempel des Scheich Adi aufsprudelnden Quellen glauben sie angeblich, dass Scheich Adi sie aus der Quelle Ssemssem in Mekkah herbeigeholt habe. Man sieht also auch daraus, wie sehr sie sich an die Bibel anzuschliessen und zugleich die Mohammedaner zu täuschen suchen. Beim zweiten Besuche sagten sie Layard, dass die Mohamme-

1) S. über das oben Gesagte Ritter, Erdkunde. Bd. IX. p. 696. 751. 755. 757 ff. u. 761.

2) S. Layard, Niniveh p. 159 der deutschen Ausgabe.

daner vom künftigen Leben ausgeschlossen wären, aber nicht die Christen[1]. Auch bemerkt Badger, dass sie dies und jenes nur desshalb thun und vorgeben, um dadurch bei den Mohammedanern Toleranz zu erlangen. Aus diesem Grunde, meint er, leiten sie sich von dem Chalifen Jezîd ben Mo'awjah her und schreiben eins der Gräber am Tempel des Scheich Adi dem bekannten mohammedanischen Traditionslehrer 'Hasan el-Bassrî zu, der bekanntlich in Aegypten gestorben und in der That daselbst und nicht dort begraben ist[2]. Eben so hält er mit Recht den Titel «Scheich», den sie ihren Gottheiten Adi und Schems beilegen, für ein «another artifice to throw dust into the eyes of the Mohammedan persecutors»[3].

Ausser diesen erwähnten religiösen Genossenschaften scheint es noch manche andere Secten in den Ländern des Islâm gegeben zu haben, die gleich jenen durch fingirte Personen, die sie mit der Bibel in Verbindung brachten, und durch dergleichen andere Mittel bei den Mohammedanern Toleranz zu erlangen suchten. So erwähnen Sachâwî und Maqrîzî eine Secte el-Qanthârîjah, welche von einem fingirten Qanthâr ben Arpachschad sich herleitete, an die Prophetie des Noa'h angeblich glaubte und lehrte, dass man lediglich der Religion dieses Propheten folgen müsste. Eine andere Secte die Beidânîjah leitet sich von einem gewissen Beidân dem Jüngern, her, welcher unter Andern den Glauben an die Prophetie desjenigen lehrte, der in die Welt des Geistes Einsicht habe, und welcher zugleich behauptet, dass die Prophetie zu den göttlichen Mysterien gehöre. Eine dritte Secte, die Kâtzimîjah, leitet sich von Kâtzim, einem fingirten Sohne des Patriarchen Tera'h her, und lehrte unter Andern, dass die Wahrheit in der Vereinigung der Religionen Noa'hs, Idrîs' und Abrahams bestehe[4]. Diese Secten

1) S. Layard, Nineveh and Babylon I. p. 92 f.

2) Vgl. die oben p. 186, Anmk. 2. angeführten Stellen über das Leben dieses berühmten mohammedanischen Traditionslehrers und Gesetzkundigen.

3) S. Badger, the Nestorians etc. I. p. 112 f. u. vgl. ib. p. 115.

4) S. unten Bd. II. p. 514 u. 613; vgl. ib. die Anmkn. zu den betreffenden Stellen.

sind uns zwar sonst gänzlich unbekannt und wir haben ausser bei den eben angeführten Schriftstellern nirgends eine Notiz über sie gefunden; aber der Umstand, dass sie sich an fingirte biblische Personen anlehnen und sich mit jenen uralten Persönlichkeiten in Verbindung zu bringen suchen, macht sie uns verdächtig, und wir vermuthen, dass sie sich in eben einer solchen Lage den Mohammedanern gegenüber befanden, wie die Ssabier, die Magier und die Jezîden.

Auch die Mendaïten, eine Secte von zweideutigem Character, in deren Glaubenslehren, ausser dem Gnosticismus, scharf ausgeprägte altchaldäische und altparsische Elemente hervortreten, haben es gleichfalls, wie schon oben gelegentlich bemerkt wurde, für gut gefunden, drei göttliche, von ihnen verehrte Wesen des Avesta, nämlich Mûhr (= Mihr = Mithra), Rûsch (= Raoço) und Rast (= Razista) in Abel, Seth und Enôsch zu verwandeln[1]. Eben so haben sie eins ihrer heiligen Bücher, das wahrscheinlich religiöse Hymnen enthält, in Psalmen Davids umgetauft und haben offenbar auch schon zur Zeit des Chalifats vorgegeben, dass sie eine christliche Secte wären und an Jesus Christus glaubten. Die armen mohammedanischen Gesetzgelehrten zerbrachen sich daher die Köpfe über die Fragen: ob die Besitzer dieser Psalmen zu den Schriftbesitzern gehörten und ob sie in den Grunddogmen des Christenthums mit den Christen überhaupt übereinstimmten und also tolerirt werden könnten, oder nicht?[2]

Wir sehen also, dass die Ssabier nicht die Einzigen in den Ländern des Islâm waren, welche durch die oben angegebenen Mittel bei den Mohammedanern Duldung zu erlangen suchten.

Aber ausser diesen angewandten Mitteln, um die heidenfeindliche mohammedanische Gesetzgebung zu hintergehen, gab es noch viele andere Dinge, wodurch die Ssabier sich den Mohammedanern wenigstens äusserlich assimilirten und sich die mohamme-

1) S. oben p. 122 u. ib. Anmk. 1.

2) S. unten l. c p. 505 f. 556. 558, §. 3. p. 560 ff. 564. 567 f. §. 11. u. 13. p. 572, §. 2. p. 574. 575, §. 5. p. 577 f. §. 6 f. p. 586. 588. 591, §. 2. p. 595 etc.

danische Regierung geneigt machten. Die Ssabier, wenigstens die in Bagdâd, lebten unter und mit den Mohammedanern, nahmen die Manieren, Gewohnheiten und sogar die Sprech- und Redeweise derselben an. So wird z. B. von dem oben erwähnten Ssabier Abû-Is'haq Ibrahîm einstimmig berichtet, dass er den Monat Ramadhân mit den Mohammedanern fastete, den Corân auswendig wusste und Verse und Redensarten desselben oft in seinen Briefen anwandte[1]. In seinen Sendschreiben, die wir vor uns hatten, kommen sehr häufig mohammedanische Formeln und Redensarten vor; überall begegnen wir dem Ausdruck والحمد لله und er schwört mit den Worten والله الاعظم selbst in einem an seinen Sohn gerichteten Briefe; ja einmal bedient er sich sogar des ganz und gar nicht heidnischen Schwures: فوالله الذى لا اله الا هو. Ueberhaupt strotzt mancher Brief von corânischen Versen, und in einem im Namen des 'Izz ed-Daulah an den Chalîfen gerichteten, von ihm geschriebenen Briefe schmäht er so weidlich die Ungläubigen, als ob er selbst der gläubigste Gläubige des Islâm wäre[2]. Aber dieser Ssabier scheint nicht der Einzige gewesen zu sein, welcher sich mohammedanischer Ausdrücke bediente. Hâg'î Chalfa erwähnt[3] ein Buch von Th'âbit ben Qorrah, welches mit der ächt mohammedanischen Formel: الحمد لله رب العالمين beginnt. Man sieht daraus, dass jener Abû-Is'haq Ibrahîm nicht der Einzige war, welcher durch sein äusseres Betragen sich den Mohammedanern zu assimiliren suchte. Uebrigens wollen wir nicht behaupten, dass dieses immer mit Absicht und Berechnung geschah; denn durch langes Zusammenleben mit den Mohammedanern und durch den häufigen Verkehr mit denselben konnten sie nicht umhin, sich viele Manieren und Gewohnheiten derselben anzueignen. Aber dieser Umstand diente immer dazu, sie den Mohammedanern näher zu bringen und dieselben mit ihnen auszusöhnen.

1) S. oben p. 593 u. ib. Anmk. 2.

2) S. den dritten Band der Sendschreiben, رسائل, dieses Ssabiers, Leidn. Ms. Nr. 262 (766), bes. ib. fol. 20, *a*. 32, *a*. 95, *a*. etc. etc. 3) Bd. V. p. 61, Nr. 10555.

Das Hauptmittel aber, wodurch die Ssabier sich lange erhalten haben, war der persönliche Einfluss, den sie auf die Mohammedaner ausübten. Wir haben gesehen, welche einflussreiche Stellungen viele gelehrte und gebildete Ssabier in Bagdâd einnahmen. Manche unter ihnen standen mit den Chalifen auf einem sehr vertrauten Fusse und viele von ihnen waren die intimsten Freunde und Rathgeber der Wezîre und der ersten Männer des Reiches. Wie hätten nun die mohammedanischen Machthaber ihre Aerzte, ihre intimen Freunde, ihre Tisch- und Zechgenossen dem Verderben und der Ausrottung preisgeben können? Vorzugsweise in Folge dieser Umstände lebten die Ssabier, wie wir gleich sehen werden, seit el-Mâmûn grösstentheils ruhig und blieben in ihrer Religionsübung ungestört.

Nachdem hier die Mittel angegeben wurden, deren die Ssabier sich bedient haben, um bei den Mohammedanern Duldung zu erlangen, soll nun von der politischen Stellung der erstern zu den letztern gehandelt werden. Da aber diese im Allgemeinen mehr oder minder von der mohammedanischen Gesetzgebung abhing, so werden wir hier zuerst Einiges über die Ansichten der mohammedanischen Gesetzgelehrten von den Ssabiern überhaupt mittheilen.

Aus unserer chronologischen im 8. Cap. gegebenen Uebersicht kann man hinlänglich ersehen, dass die Ansichten der mohammedanischen Theologen hinsichtlich der Duldung der harrânischen Ssabier sehr schwankend und divergirend waren. Die Hauptursache davon war, weil die mohammedanischen Gesetzkundigen nicht immer im Stande waren, den wahren Character der Religion der Ssabier zu erfassen, und weil sie sehr häufig die Mendaïten mit den Harrâniern verwechselten. Wir haben in eben diesem Capitel auch gelegentlich die Ansichten der ältern vormâmûnischen mohammedanischen Gesetzkundigen über die im Corân erwähnten Ssabier, d. h. die Mendaïten, mitgetheilt, welche in den Fragen divergiren: ob man das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere geniessen, ob man sich mit ihnen verschwägern und ob man sie dulden dürfe. Diese Ansichten der ältern

Gesetzlehrer hatten oft Einfluss auf die mancher späteren, welche die Harrânier von den Mendaïten nicht zu unterscheiden wussten; diejenigen aber, welche den Unterschied wohl einsahen, sprachen sich in der That oft für die Ausrottung der erstern aus. Wir wollen dies näher nachweisen.

Die Ansichten der ältern vormamûnischen mohammedanischen Gesetzlehrer hinsichtlich der Ssabier — wobei natürlich nur von den Mendaïten die Rede ist — lassen sich auf drei Divergenzen reduciren. Die Einen, zu denen vorzugsweise Abû-'Hanîfah gehört, stellten sie nämlich vollkommen den Schriftbesitzern, d. h. den Juden und Christen, gleich, so dass man sie nicht nur dulden könne, sondern dass man auch das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere geniessen und sich mit ihnen verschwägern dürfe. Die Andern, zu denen die beiden Schüler Abû-'Hanîfah's, Mo'hammed und Abû-Jûsuf, gehören, sprechen sich gegen die Duldung derselben aus und hielten auch letzteres für unerlaubt. Die dritte Ansicht, welche Schâfe'î zugeschrieben wird, läuft darauf hinaus, dass man nur dann das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere geniessen und sich mit denselben verschwägern dürfe, wenn sie in den Grunddogmen ihrer Religion mit den Christen übereinstimmen[1]. Die spätern Gesetzgelehrten nach el-Mâmûn haben sich zwar, je nach den Schulen, zu denen sie gehörten, häufig nach diesen Ansichten gerichtet, haben aber dieselben nicht immer auf die Harrânier angewandt. So hat der Schâfe'îte Abû-Sa'îd Issthachrî schon im Jahre 321 oder 322 (932-33) sich dahin ausgesprochen, dass die Ssabier, d. h. die Harrânier, von den Juden und Christen verschieden wären, dass sie die Planeten göttlich verehrten und desshalb ausgerottet werden müssten[2]. Issthachrî, wie auch alle andern gleich zu erwähnenden Schâfe'îten, befolgten dabei die oben[3] mitgetheilte Ansicht ihres Lehrers, dass die Heiden, gleichviel zu welcher

1) S. oben p. 183-190. ib. die Anmkn. u. vgl. unten Bd. II. Nachträge zu den Quellen, Nachtrag zu Text Nr. XXXVIII. §. 14. u. 15.

2) S. unten Bd. II. p. 541. 579 u. 582 u. vgl. oben p. 202.

3) S. oben p. 625 u. ib. Anmk. 1.

Nationalität sie gehören, vernichtet werden müssten. Eben so meint der etwas jüngere 'Hanefite Abû-'l-'Hasan el-Karchî, dass sie die Prophetie und die geoffenbarten Schriften gänzlich läugnen und die Sonne göttlich anbeten, dass sie daher den Götzendienern gleichzustellen seien[1], womit übrigens noch nicht gesagt ist, dass sie absolut auszurotten seien[2]. Ein schi'itischer Lehrer el-Qommî aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. p. Chr. meint gleichfalls, dass sie nicht zu den Schriftbesitzern gehören und dass sie die Planeten und die Sterne göttlich verehren[3]. Auf eine ähnliche Weise wie Abû-Sa'îd Issthachrî sprach sich ein anderer Schâfe'îte, el-Ma'hamilî, am Anfange des 11. Jahrh. p. Chr. für die Ausrottung der harrânischen Ssabier aus[4]. El-Gazâlî, am Anfange des 12. Jahrh. p. Chr., scheint die von Schâfe'î in Bezug auf die Mendaïten ausgesprochene Ansicht auf die Harrânier anzuwenden und meint daher, dass diese nur dann geduldet werden können, wenn die Christen sie nur für Sectirer ansehen, wenn sie aber dieselben für Häretiker halten, so könne man sie nicht dulden[5]. El-Murgînânî, ein 'Hanefite, am Ende des 12. Jahrh. p. Chr., macht einen Unterschied zwischen den Ssabiern, welche an einen Propheten und an ein geoffenbartes Buch glauben, und zwischen denen, welche die Planeten göttlich verehren und kein geoffenbartes Buch besitzen; mit erstern, meint er, dürfe man sich verschwägern, mit letztern dagegen sei dies unstatthaft[6]. Ein anderer schâfe'îtischer Gesetzlehrer aus der Mitte des 13. Jahrh. p. Chr., el-Qazwînî, meint, dass die Ssabier, wenn sie in den Grunddogmen ihrer Religion von den Christen

1) S. unten l. c. p. 575 f. u. vgl. oben p. 192. u. ib. Anmk. 10.

2) Vgl. die oben p. 625, Anmk. 1. angeführten Stellen.

3) S. unten l. c. p. 568, §. 12. u. vgl. oben p. 221 f.

4) S. unten l. c. p. 582 u. vgl. oben p. 224 f.

5) S. unten l. c. p. 632. Dass Gazâlî an die Harrânier und nicht an die Mendaïten dachte, schliessen wir daraus, weil er zuerst von denen spricht, welche Psalmen besitzen, womit er offenbar die Mendaïten meint, und dann erst von den Ssabiern handelt, er versteht also unter denselben sicher die Harrânier. Demnach ist das oben in Bezug auf el-Gazâlî Gesagte zu modificiren.

6) S. unten l. c. p. 571 f. u. vgl. oben p. 239.

dissentiren, von den Mohammedanern keineswegs geduldet werden könnten, noch weniger dürften sich dieselben mit ihnen verschwägern[1]. En-Nawawî, gleichfalls ein Schâfe'îte, aus derselben Zeit, macht eine ähnliche Bedingung wie el-Qazwînî und meint, dass diejenigen, welche sich blos an Psalmen und dergleichen andere Schriften, d. h. an die des Seth, Idrîs und Abraham, halten, nicht zu den Schriftbesitzern gerechnet werden können[2]. Der Emîr el-Ittiqânî, ein 'Hanefite, am Anfange des 14. Jahrh. p. Chr., dagegen zählt die Besitzer solcher Schriften, zu denen auch, wie bemerkt, die harrânischen Ssabier gehören, zu den Schriftbesitzern, die also gegen Tributentrichtung geduldet werden sollen[3]. Abd-er-Ra'hman Scheich-Zâdeh, in der Mitte des 17. Jahrh. p. Chr., führt diese Ansicht an, findet aber dabei für gut zu bemerken, dass die Besitzer solcher Schriften nur dann den Schriftbesitzern gleichzustellen seien, wenn sie keine Polytheisten seien[4]. El-Anssârî, der schâfe'îtische Commentator des erwähnten Qazwînî, am Anfange des 16. Jahrh. p. Chr., sagt sogar ausdrücklich, dass die von Schâfe'î hinsichtlich der Duldung der Ssabier aufgestellte Bedingung — nämlich die Uebereinstimmung mit den Christen in den Grunddogmen derselben — sich nicht auf die Ssabier beziehe, deren Religion älter als das Christenthum sei und welche die Planeten göttlich verehren, denn diese, meint er, könnten keineswegs geduldet werden[5].

Man ersieht also aus dieser ganzen Zusammenstellung, dass es vorzugsweise die Schâfe'îten waren, welche, treu ihrer Ansicht, dass die Heiden überhaupt, gleichviel zu welcher Nationalität sie gehörten, ausgerottet werden müssten, immer der Meinung waren, dass die Ssabier nicht geduldet werden könnten. Die Andern dagegen, besonders die 'Hanefiten, hielten sie allerdings nicht immer für Schriftbesitzer, verboten grösstentheils sich mit

1) S. unten l. c. p. 580, §. 9. u. vgl. oben p. 247.
2) S. unten p. 577 f. u. vgl. oben p. 253.
3) S. unten p. 587 f. u. vgl. oben p. 257 f.
4) S. unten p. 585 f. u. vgl. oben p. 277 u. ib. Anmk. 3.
5) S. unten p. 581 f. u. vgl. oben p. 272.

ihnen zu verschwägern und das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere zu geniessen, aber nur sehr Wenige unter ihnen waren der Meinung, dass man sie gar nicht dulden dürfte und gleich den arabischen Götzendienern ausrotten müsste. Man stellte also wohl die Ssabier im Allgemeinen mit den Magiern in eine Categorie, welche gleichfalls nicht als Schriftbesitzer angesehen wurden und mit denen man sich auch nicht verschwägern durfte, die aber dennoch geduldet werden konnten und auch in der That Jahrhunderte lang von den Mohammedanern in den Ländern des Islâm geduldet wurden[1]. Es kann daher auch gar nicht zweifelhaft sein, dass es häufig einige schmiegsame und gefügige Gesetzgelehrte in Bagdâd gab, welche aus den elastischen mohammedanischen Gesetzen für die Ssabier Toleranz herauszudeuten wussten, besonders da dieselben nicht unterliessen, sich dankbar gegen diejenigen zu erweisen, welche höhern Orts ein günstiges Gutachten über sie abgaben[2].

Ueber die politische Stellung der Ssabier zum mohammedanischen Staate haben sich, so viel bis jetzt bekannt ist, nur sehr spärliche Nachrichten erhalten. Während des 9. Jahrhunderts scheinen sie, seit dem Tode el-Mâmûns, ganz unangefochten gelebt zu haben. Gegen 50 Jahre lang haben die zur Zeit der Verfolgung unter el-Mâmûn zum Mohammedanismus übergegangenen Harrânier sich immer mit ihren frühern Glaubensgenossen verschwägert und sogar ihre Kinder weiblichen Geschlechts heidnisch erzogen. Die Wächter über die mohammedanischen Gesetze

1) S. Hidâjah l. c. p. ٧٨٢, wo es heisst: وتوضع الجزية على اهل الكتاب والمجوس... ووضع رسول الله عمّ الجزية على المجوس, ib. كتاب الذبائح, Bd. IV. p. ١٠١٢: ولا توكل ذبيحة المجوسى لقوله عمّ سنوا بهم سنة اهل الكتاب غيرناكحى نسائهم ولا اكلى ذبائحهم ولانه لا يدعى التوحيد فانعدمت الملة اعتقاد او دعوى; vgl. oben p. 284 ff. p. 625, Anmk. 1. u. unten l. c. p. 575 ff. §. 4. u. 6 f. p. 580 f. §. 9 f. p. 583, §. 11. u. p. 587, §. 14.

2) Vgl. oben p. 466. 469 u. 513 f.

scheinen daran gar keinen Anstoss genommen zu haben und ungefähr erst nach einem halben Jahrhundert fanden es die in Harrân selbst wohnenden mohammedanischen Gesetzgelehrten für gut, solche Mischehen zu verbieten[1]. An eine Verfolgung der Ssabier selbst scheint aber damals noch Niemand gedacht zu haben. Im Laufe eben dieses und am Anfange des folgenden Jahrhunderts lebten die Ssabier Th'abit ben Qorrah, dessen Sohn Sinân und der Arzt Ibrahîm ben Zahrûn, wie wir gesehen haben, in hohen Ehren am Hofe des Chalîfen und bei den Grossen des Reiches[2]. Eben so scheint der ssabische Astronom el-Battânî zu dieser Zeit in hohem Ansehen in Bagdâd gestanden zu haben[3]. Die ssabische Gemeinde in Bagdâd wurde während der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts daselbst gegründet[4]. Aus allen diesen Umständen kann man deutlich ersehen, dass die Ssabier während des 9. und auch während der ersten Decennien des 10. Jahrhunderts in Ruhe und Frieden lebten und ungestört ihren alten Cultus ausüben konnten. Die erste uns bekannte Verfolgung, welche über die Ssabier erging, hat unter dem Chalîfen el-Qâhir im Jahre 321 oder 322 (932-3) stattgefunden. Von diesem grausamen, heuchlerischen, geld- und blutgierigen Chalîfen[5] haben wir schon oben berichtet, dass er seinen Arzt, den Ssabier Sinân ben Th'âbit, gewaltsam zwang, den Islâm anzunehmen[6]. Diese Handlung scheint mit seinem Benehmen gegen die Ssabier überhaupt im innigsten Einklange zu stehen. Diesem Chalîfen, dem um Geld zu erpressen kein Mittel zu schlecht war, mag der Wohlstand der Ssabier ein Dorn im Auge gewesen sein, so dass er sich an die Gesetzgelehrten mit der Frage wandte: ob die Ssabier geduldet werden dürften? Der fromme Schâfe'îte Abû-Sa'îd Issthachrî entschied, nachdem er richtig eingesehen hatte, dass die Ssâbier von den Juden

1) S. unten Bd. II. p. 18 f.; vgl. ib. p. VIII u. p. 136, Anmk. 134.
2) S. oben p. 549 f. 569 ff. u. 583 f.
3) S. oben p. 614.
4) S. oben p. 488 f.
5) Vgl. über diesen Chalîfen Weil l. c. II. p. 642 ff. — 6) S. oben p. 570.

und Christen verschieden wären und die Planeten göttlich verehrten, sich dahin, dass jene nicht geduldet werden dürften und dass sie sogar ausgerottet werden müssten[1]. Es ist bemerkenswerth, dass gerade dieser Abû-Sa'îd, — der zwar ein berühmter Gesetzgelehrter war, aber keineswegs ein Richteramt, sondern ein Amt in der Rechnungskammer verwaltete[2] — und nicht der Oberqâdhî von Bagdâd den Ausschlag in dieser Frage gegeben hat. Wir vermuthen daher, dass el-Qâhir, dem es hier weniger um ein Gebot des Islâm zu thun, als vielmehr an der Füllung seiner leeren Kassen gelegen war, sich absichtlich an einen Schâfe'iten wandte, weil ihm wahrscheinlich die strengen Principien derselben sowohl in Bezug auf die Duldung nichtarabischer Heiden überhaupt, als auch hinsichtlich der Ssabier bekannt waren[3]. Der Chalîf nahm in Folge dieses Gutachtens den Schein an, als wollte er wirklich alle Ssabier vernichten, aber diese griffen zu einem oft bewährten Mittel: sie brachten dem habgierigen el-Qâhir grosse Summen Geldes und derselbe liess sie dann in Ruhe[4].

Ausser dieser von Staatswegen beabsichtigten Verfolgung ist uns keine andere bekannt, und wir haben im vorigen Capitel gesehen, dass auch während des 10. Jahrh. p. Chr. viele Ssabier in Bagdâd an den Höfen der Chalîfen und bei den Grossen des Reiches in hohem Ansehen und in hoher Achtung standen, wie z. B. Sinân ben Th'âbit ben Qorrah, dessen Söhne Th'âbit, Ibrahîm und Abû-'l-Hasan, dann Th'âbit und Hilâl, die Söhne des Ibrahîm ben Zahrûn, besonders aber Abû-Is'hâq Ibrahîm ben Hilâl, der länger als ein halbes Jahrhundert eine der ersten Rollen in Bagdâd spielte und eines der höchsten Staatsämter bekleidete, u. dgl. Andere[5]. Während der zweiten Hälfte

1) S. unten Bd. II. p. 541. 579 u. 582 u. vgl. oben p. 202 u. ib. die Anmkn. 7–9.

2) S. The biograph. Dictionary by el-Nawawî ed. Wüstenf. p. ٧٣٤ f.

3) Vgl. oben p. 625 u. ib. die Anmk. 1.

4) Vgl. die in der Anmk. 1. angeführten Stellen.

5) S. das vorige Cap. Nr. III. f. p. 569 ff. Nr. VI. f. p. 579 f. Nr. XII. p. 584 f. Nr. XIV. p. 587 u. Nr. XVIII f. p. 591 ff.

dieses Jahrhunderts gestaltete sich die politische Stellung der Ssabier sogar äusserst günstig, und zwar scheint eben dieser Abû-Is'haq Ibrahîm ben Hilâl dazu Veranlassung gegeben zu haben. Wir haben oben gesehen, welche wichtige Stellung dieser Ssabier als Staatssecretär bei 'Izz ed-Daulah, dem factischen Regenten in Bagdâd, einnahm und dass ihm, unter der Bedingung der Annahme des Islâm, das Wezîrat angeboten wurde[1]. Als 'Adhod ed-Daulah, eine kurze Zeit nach der Thronbesteigung des neuen Chalîfen eth-Tâj'î-billahi, im Jahre 364 (975) nach Bagdâd kam, forderte er jenen Ssabier auf, sich mit ihm nach Persien zu begeben. Jener versprach es Anfangs, entschloss sich aber dann in Bagdâd zu bleiben, «aus Furcht dass die Angelegenheiten der Ssabier und die seiner Familie durch seine Abwesenheit leiden möchten»[2]. Er scheint also damals darauf bedacht gewesen zu sein, die politische Lage seiner Glaubensgenossen irgendwie zu verbessern. Wahrscheinlich eine kurze Zeit nach dem Abzug des 'Adhod ed-Daulah aus Bagdâd, wirkte er in der That ein Toleranzedict für die Ssabier aus, das aller Wahrscheinlichkeit nach von ihm selbst dictirt wurde, da er alle Staatsacten überhaupt redigirte und da dieses Edict sich in seiner Briefsammlung befindet[3]. Dieses Edict, welches unten[4] vollständig im Original abgedruckt wurde, ist in Form eines offenen Sendschreibens an die Gemeinden der in Harrân, Raqqah und Diar-Modhar ansässigen Ssabier gerichtet und es wird darin sowohl den Beamten der Steuerverwaltung, der Polizei, der Justiz, dem Erbschafts- und dem Handelstribunal und den andern Behörden der Civiladministration, als auch den Moslemîn überhaupt befohlen, streng nach dieser Verordnung zu handeln und dieselben keineswegs zu übertreten. Da dieses Edict manches Licht über die politische Stellung, welche die Ssabier im mohammedanischen Staate zu der eben angegebenen Zeit einnahmen, wirft, so wollen wir es hier ausführlich besprechen.

1) S. oben p. 592 f. 2) S. oben p. 516.
3) Ms. in Leiden Nr. 262. (766.) fol. 211, *a*. — 213, *a*.
4) S. unten Bd. II. p. 537 f.

Es ist auffallend, dass dieses offene Sendschreiben, welches, wie bemerkt, von der Feder eines bagdâdischen Ssabiers herrührt, nicht zugleich an die Ssabier in Bagdâd gerichtet ist. Fühlten sich etwa diese grossen Herren, die ssabischen Aristocraten, in der Residenz unter den Augen der Chalîfen und der Grossen des Reiches gegen die Bedrückungen der untern Beamten gesichert? Oder betrachteten die Mohammedaner die Ssabier in Bagdâd, diese Philosophen und angeblichen Monotheisten, von einem anderen Gesichtspunkte als die im nördlichen Mesopotamien? Letzteres ist nicht ganz wahrscheinlich; denn auch die Ssabier in Harrân suchten eben so gut durch verschiedene falsche Vorspiegelungen die Mohammedaner zu täuschen, wie die in Bagdâd, wie wir es aus den oben angeführten Beispielen des Mas'ûdî hinlänglich ersehen können[1]. Aus welchem Grunde denn sollten also die Mohammedaner die bagdâdischen Ssabier von einem andern Gesichtspunkte betrachtet haben als die Harrânier? Wir halten daher die erstere Vermuthung für wahrscheinlicher.

Am Eingange jenes Edictes heisst es: «der Fürst der Gläubigen verordnet, euch (Ssabier) zu beschützen und zu schirmen, euere Weiber gegen Unbillen zu vertheidigen und euere Angehörigen sicherzustellen». — Daraus, glauben wir, kann man aber noch nicht folgern, dass die Frauen der Ssabier sonst der Unbill und den Beleidigungen der Mohammedaner ausgesetzt waren; denn die angeführten Phrasen scheinen nur bestimmte Formeln gewesen zu sein, welche in Schutzbriefen angewandt wurden.— Der Fürst der Gläubigen verordnet ferner: «Bedrückung und Unrecht von euch abzuwehren, euch Alles das zu gewähren, was der mit euch geschlossene Schutzvertrag euch zu gewähren vorschreibt».— Der Anfang dieses Satzes kann gleichfalls nur eine bei solchen Gelegenheiten gebrauchte Formel sein; es ist aber auch möglich, dass die in der Provinz lebenden Ssabier in der That von der Willkür und den Bedrückungen der habsüchtigen Localbeamten zu leiden hatten. Aber auf welchen

1) S. oben p. 637.

Schutzvertrag wird hier hingewiesen? Bekanntlich circulirte unter den Christen eine Vertragsurkunde zwischen Mohammed und den Christen, worin Ersterer den Letztern Schutz verpricht und deren Unächtheit aber Michaelis schlagend nachgewiesen hat. El-Makîn spricht aber, wie gemeldet wurde, von einem Vertrage zwischen Mohammed einerseits und den Juden, Magiern und Ssabiern andrerseits, wonach Ersterer den Letztern unter gewissen Bedingungen Schutz versprochen haben soll. Wir haben die Vermuthung ausgesprochen, dass die Ssabier eine ähnliche Urkunde fabricirt haben, wie das erwähnte die Christen betreffende Document, und es ist wohl möglich, dass hier auf eine eben solche gefälschte Urkunde angespielt wird[1]. — Der Fürst der Gläubigen verordnet ferner: «in der Eintreibung eurer Steuern billig mit euch zu verfahren und euch hinsichtlich derselben gemäss dem bei euch selbst geltenden legalen Herkommen zu behandeln». — Man sieht also daraus, dass der mohammedanische Staat hinsichtlich der Duldung der Ssabier der Meinung der Gesetzlehrer folgte, welche sich für die Duldung derselben gegen Tributentrichtung ausgesprochen hatten. Die Summe, welche die Nichtmohammedaner an den Staat zu entrichten hatten, war verschieden. Diejenigen nämlich, welche sich freiwillig unterworfen hatten, zahlten die bei der Unterwerfung festgesetzte Summe, diejenigen dagegen, welche durch Eroberung unter die Oberherrschaft der Mohammedaner gekommen waren, zahlten, je nach ihren Vermögensumständen, jährlich 48 oder 24 oder 12 Dirhem[2]. Da aber die Harrânier, wie oben nach Jâqût berichtet wurde[3], sich bei der Occupation des nördlichen Mesopotamiens den Mohammedanern freiwillig unterworfen haben, so lässt sich die Summe nicht bestimmen, welche sie jährlich zu zahlen hatten; jedenfalls aber hatten sie — natürlich so lange

1) S. oben p. 230 u. vgl. ib. Anmk. 3.

2) Hidâjah Bd. II. p. ٧٨١ f. nach der Ansicht der 'Hanefiten; Schâfe'î hat ib. in Bezug darauf eine andere Meinung ausgesprochen; vgl. Hamilton l. c. Bd. II. p. 211 f. u. die الفتاوى العالمكيرية, Bd. II. p. ٣٤٧

3) S. oben p. 436, vgl. ib. Anmk. 3.

der Staat sich keine Gewalthätigkeiten erlaubte — eine geringere Summe, als die eben angegebene, zu entrichten, welche auch sicher festgesetzt war, wie es aus den angeführten Worten des Edicts hervorgeht. Aus denselben kann man übrigens auch ersehen, dass die Ssabier wohl manchmal den Gewaltthätigkeiten und den Erpressungen der untern Localbeamten ausgesetzt waren, gegen die der Chalif sie nun schützen wollte. Derselbe befiehlt ferner, dass man die Ssabier die ihnen von Verwandten zufallenden Erbschaften ungestört in Besitz nehmen lasse und dass sich Niemand ihnen, unter keinem Vorwande, als Miterbe aufdränge. Dabei beruft er sich auf eine beglaubigte, auf Mohammed zurückgeführte Ueberlieferung, nach der die Anhänger zweier verschiedenen Religionsbekenntnisse nicht unter einander erben können. Dieses ist nicht ganz absolut zu nehmen; denn das mohammedanische Gesetz lautet nur dahin, dass, wenn der Erblasser Mohammedaner und der Erbe Nichtmohammedaner ist, oder auch umgekehrt, keine Vererbung unter ihnen stattfinden könne, wohl aber kann eine solche unter Nichtmohammedanern von verschiedenen Confessionen, wie z. B. zwischen Christen und Juden, stattfinden[1]. Am Schlusse wird befohlen: die Ssabier in den Stand zu setzen, dass sie zur Ausübung der Vorschriften ihrer Religion nach herkömmlicher Weise ihre Bethäuser, Tempel, Versammlungsörter u. s. w. besuchen können, ohne dass ihnen dabei irgend ein Hinderniss in den Weg gelegt werden dürfte und ohne dass sie irgend eine Unbill oder Bedrückung zu erdulden hätten.

Die Veranlassungen zum Erlass dieses Edicts waren wahrscheinlich, wie es aus den Worten desselben hervorgeht, Bedrückungen

---

1) S. الفتاوى العالمگيرية Bd. VI. im 6. Cap. des كتاب الفرائض, p. ٤٣٢, wo es heisst: واختلاف الدين ايضا يمنع الارث والمراد به الاختلاف بين الاسلام والكفر واما اختلاف ملل الكفار كالنصرانية واليهودية والمجوسية وعبدة الاوثان فلا يمنع الارث حتى يجرى التوارث بين اليهودى والنصرانى والمجوسى

der Ssabier von Seiten der Localbeamten, die hiermit beseitigt werden sollten. Die Zeit, wann es erlassen wurde, ist zwar nirgends angegeben, sie lässt sich aber ziemlich genau bestimmen. Der Chalîf, welcher jenes Edict erliess, bestieg im August des Jahres 974 den Thron und regierte bis zum Herbst des Jahres 991, aber die Erlassung jenes Edictes kann doch nicht später als 977 erfolgt sein. Wir haben nämlich gesehen, dass dasselbe aus der Feder des Ssabiers Abû-'Ishaq Ibrahîm geflossen ist und wahrscheinlich auch durch diesen ausgewirkt wurde; da aber dieser Ssabier während der Regierung des 'Adhod ed-Daulah, d. h. vom J. 977 bis zum Herbst des J. 983 theils im Gefängnisse schmachtete, theils in drückenden Verhältnissen lebte[1], so ist jenes Edict sicherlich zwischen 974-977 erlassen worden. Zwar bekleidete jener Ssabier nach dem Tode des 'Adhod ed-Daulah unter der Regierung des Ssamssam ed-Daulah wieder ein Staatsamt[2], er nahm aber zu dieser Zeit offenbar keine so hervorragende Stellung mehr ein, wie unter 'Izz ed-Daulah vor 977, um ein so folgenreiches Edict auswirken zu können.

Das Schicksal der Ssabier während des 11. Jahrh. p. Chr. ist weniger bekannt, als das des 10.; aber ohne Zweifel war auch dieses Jahrhundert für sie ein ereignissreiches. Dass zu dieser Zeit ziemlich viel Ssabier in Bagdâd lebten, kann nicht zweifelhaft sein; denn el-Qifthî kennt, wie oben gemeldet wurde, einen Ssabier aus Bagdâd, Namens Abû-Nassr Harûn ben Sa'ad, der erster Hospitalarzt im 'Adhodischen Hospital daselbst war und erst 444 = 1052 starb. El-Qifthî sagt von ihm ausdrücklich, dass er zu den in Bagdâd ansässigen Ssabiern gehörte. Zu derselben Zeit lebten auch die Ssabier Abû-'l-'Hasan ben Sinân, dessen Bruder Abû-'l-Fadhl und dessen Verwandter Abû-'l-'Hasan ben Abû-'l-Farag[3]. Es scheinen also zu dieser Zeit noch viele Ssabiern in Bagdâd gelebt zu haben, wie es auch deren noch viele in Harrân gab.

1) S. oben p. 595 ff. 2) S. ib. p. 598 u. 601.
3) Vgl. das vorige Cap. Nr. VII. p. 581 f. Nr. IX. p. 582 u. Nr. XXVII. p. 620.

Wie damals das Verhältniss der Ssabier zum mohammedanischen Staate war, lässt sich nicht genau angeben. Zein-ed-Dîn el-Anssârî berichtet, dass Issthachrî und Ma'hâmilî sich für die Ausrottung der Ssabier ausgesprochen hätten, als el-Qâhir ein Gutachten der Gesetzkundigen über dieselben eingeholt habe[1]. En-Nawawî und el-Ma'hallî, welche diese Nachricht gleichfalls mittheilen, wissen nur, dass Issthachrî ein solches Gutachten abgegeben hat, aber nichts von einem von Ma'hâmilî[2] erlassenen. Derselbe kann auch sein Gutachten nicht gleichzeitig mit Issthachrî, 321-2 = 932-3, abgegeben haben; denn ersterer wurde erst 368 (978-9) geboren und starb 415 (1024) in Bagdâd[3]. Irgend eine Verwechslung von Seiten Anssârî's kann hier nicht gut angenommen werden; denn diesem gelehrten Schâfe'îten ist das Leben eines so hervorragenden schâfe'îtischen Lehrers, wie Ma'hâmilî, sicher bekannt gewesen und er wird wohl auch gewusst haben, dass dieser gegen ein Jahrhundert später als Issthachrî lebte. Man muss also annehmen, dass Ma'hâmilî, eben so wie Issthachrî, zu irgend einer Zeit von irgend einem der mohammedanischen Machthaber um seine Meinung befragt wurde, wie man sich gegen die Ssabier zu verhalten hätte, worauf er als Schâfe'îte die Vertilgung derselben anrieth. Zu welcher Zeit, bei welcher Gelegenheit dieses Gutachten abgegeben wurde und welche Folgen dasselbe für die Ssabier hatte, — darüber schweigen die Quellen. Wahrscheinlich aber geschah es nicht vor 406 (1016); denn bis zu dieser Zeit lebte noch der berühmte Schâfe'îte Abû-'Hâmid el-Isfarâînî, der Lehrer des Ma'hâmilî[4], und Letzterer konnte zur Zeit seines Lehrers keine grosse Rolle in Bagdâd gespielt haben. Die Veranlassung zu der Anfrage über das gegen die Ssabier zu beobachtende Verhalten hat man vielleicht einfach in dem Character des damaligen Chalifen el-Qâdir-billahi zu suchen, von dem es bekannt ist, dass er ein

1) S. unten Bd. II. p. 382.

2) S. ib. p. 541 u. 579.

3) Vgl. die oben p. 223, Anmk. 1. angeführten Stellen über Ma'hamili.

4) S. Ibn Challikân Nr. ٣١٦ ed. Wüstenf. u. Slane l. c. I. p. 53 ff.

sehr eifriger Sunnite war, selbst mehrere theologische Werke schrieb und dem zu seiner Zeit um sich greifenden Unglauben zu steuern suchte[1]. Vielleicht steht der oben gemeldete Uebertritt des ssabischen Historikers Abû-'l-'Hasan Hilâl, der ungefähr um das Jahr 407 stattfand[2], mit dieser Verfolgung in Zusammenhang. Dieselbe scheint im Ganzen keine andere Folgen nach sich gezogen zu haben, als die unter el-Qâhir; denn wir haben ja eben nachgewiesen, dass es noch in der Mitte des 11. Jahrhunderts viele Ssabier in Bagdâd gab.

Während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts scheint sich ein epochemachendes Ereigniss bei den Ssabiern im nördlichen Mesopotamien zugetragen zu haben; wir meinen die Wegnahme des berühmten Mondtempels in oder bei Harrân, von dem oben ausführlich gehandelt wurde[3]. In dem im Jahre 631 (1233-4) abgefassten Târîch el-Manssûrî des Mohammed ben 'Alî el-'Hamawî findet sich nämlich die offenbar einer ältern Quelle entlehnte Nachricht, dass einige 'Alîden sich im J. 424 (1033) der Stadt Harrân bemächtigten und den Mondtempel daselbst eroberten. Es blieb, fügt der Berichterstatter hinzu, den Ssabiern daselbst kein Tempel, هيكل, mehr übrig[4]. Auch Dimeschqî, der 727 (1337) starb, berichtet vom Mondtempel in Harrân, der nach ihm eine Citadelle bildete, dass die Ssabier bis zum Jahre 424 (1033) im Besitze desselben waren und dass die Aegypter ihn in diesem Jahre eroberten. Dimeschqî fügt gleichfalls hinzu, dass den Ssabiern dann kein anderer Tempel, هيكل, übrig blieb[5]. Es liegt kein Widerspruch darin, dass

1) S. Weil l. c. III. p. 66 u. 72 u. vgl. ib. Anmk. 1.

2) S. oben p. 609.

3) S. oben p. 396 ff.

4) S. unten Bd. II. p. 541 u. vgl. oben p. 212, die Anmkn. 3. u. 4. — Diese Nachricht hat 'Hamawî offenbar aus einer ältern Quelle, wo von Ssabiern die Rede war, abgeschrieben; denn er gebraucht das Pronomen لهم, ihnen, d. h. den Ssabiern, ohne vorher von denselben gesprochen zu haben; er hat also die betreffende Stelle aus einer älteren Quelle wörtlich abgeschrieben, wo vorher von den Ssabiern gehandelt wurde.

5) S. unten Bd. II. p. 412, §. 18. u. vgl. ib. p. xxx.

der Eine die 'Alîden und der Andere die Aegypter jenen Tempel erobern lässt; denn unter erstern sind eben die zu dieser Zeit in Aegypten herrschenden Fâthimiden gemeint, die eben so gut 'Alîden, wie auch Aegypter genannt werden. Dagegen scheint Dimeschqî sich selbst zu widersprechen, indem er an einer andern Stelle Folgendes berichtet: «Auch in Harrân gab es einen Mondtempel, el-Modarriq genannt, von dem man sagte, dass er die Citadelle der Stadt bildete. Dieser Tempel hörte aber nicht auf benutzt zu werden, bis die *Tataren* ihn zerstörten, ولم يزل عامرًا الى ان اخربته التتار»[1]. So lautet die Lesart der Petersb., der Copenh. und der Leidener Handschrift, welche letztere aber hier unbeachtet bleiben kann, weil sie fast durchweg mit der zuerst genannten Handschrift übereinstimmt. In der Pariser Handschrift dagegen steht الى ان اخربته النار, «bis das Feuer ihn zerstört hat». Es scheint uns aber, dass die erstere Lesart die richtigere ist; denn erstens hat man bei dem Nomen نار, Feuer, eher das Verbum حرق als خرب zu erwarten, und zweitens, weil es eher vorauszusetzen ist, dass ein unwissender Abschreiber aus dem weniger bekannten التتار ein النار gemacht hat, als umgekehrt. Nach dieser Nachricht des Dimeschqî wäre also dieser Tempel erst gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts zerstört worden. Wie lassen sich aber diese Nachrichten erklären und mit den Zeitereignissen in Einklang bringen? Die Fâthimiden beherrschten zwar um das Jahr 424 fast ganz Syrien, waren aber nicht im Besitze des nördlichen Mesopotamiens. Dieses Land wurde nämlich um die angegebene Zeit von verschiedenen arabischen Häuptlingen beherrscht, besonders waren die Benê-Numeir damals die Herren von *Harrân*, Sarûg' und Raqqah, welche ihrerseits unter der Oberhoheit der Byzantiner standen, die seit 422 (1031) im Besitze von Edessa waren und dann auch Sarûg' und Harrân in ihrer Gewalt hatten. Zu dieser Zeit hiess der Beherrscher von Harrân Ibn Wattâb en-Numeirî, welcher im Jahre 426 (1035) sich mit den Griechen in Edessa

1) S. ib. p. 397.

gegen Ibn Merwân, den Beherrscher von Diar-Bekr, und in dem folgenden Jahre mit eben diesem Ibn Merwân und noch einem arabischen Häuptling gegen die Griechen verband, welche während seiner Abwesenheit Harrân angegriffen hatten, aber nach seiner Zurückkunft mit Verlust zurückgeschlagen wurden[1]. Bei allen diesen Kämpfen ist, so weit uns bekannt ist, nirgends von den Fâthimiden die Rede, die allerdings im nördlichen Mesopotamien ihren Anhang hatten, doch bleibt es ungewiss, ob ihre Truppen auf dem Schauplatze daselbst aufgetreten sind. Immer aber ist es möglich, dass die von 'Hamawî und Dimeschqî gemeldete Eroberung Harrâns und des Mondtempels daselbst im Jahre 424 (1033) durch die 'Alîden oder Aegypter nur eine vorübergehende war, die durch einen Streifzug eines abgesonderten Corps ägyptischer Truppen bewerkstelligt wurde, welche vielleicht nach der Ausplünderung der Stadt und des Tempels sich nach Syrien zurückbegaben. Darauf deuten auch einigermassen die Worte 'Hamawî's hin, welcher nur von «einigen 'Alîden», بعض العلويين, spricht, welche die Stadt und den Tempel erobert hätten. Die beiden angeführten, sich aber widersprechenden Nachrichten glauben wir auf folgende Weise erklären zu können: der Mondtempel wurde zwar im Jahre 424 (1033) von ägyptischen Truppen erobert und ausgeplündert, aber nicht zerstört; die Ssabier dagegen wurden zu dieser Zeit aus demselben für immer verdrängt, indem nämlich die Mohammedaner, nach Zurückdrängung oder nach dem freiwilligen Abzuge der Aegypter, den Tempel für sich in Beschlag nahmen und ihn so lange zu ihren Zwecken benutzten, bis jenes Gebäude von den Tataren, d. h. gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts, gänzlich zerstört wurde. Auf diese Vermuthung leitet uns vorzugsweise der Umstand hin, dass es aller Wahrscheinlichkeit nach während des 13. Jahrhunderts p. Chr. keine Ssabier mehr in Harrân gab, wie wir es gleich nachzuweisen versuchen werden. Die Ursache,

1) S. Barhebr. Chron. Syr. p. 226 f. (231 f.) u. Weil l. c. III. p. 69 f. u. p. 89, Anmk. 1.

wesshalb die Ssabier nach dem Abzuge der Aegypter nicht wieder in den Besitz des Tempels gelangen konnten, mag vielleicht darin liegen, dass dieselben bei der Plünderung des Tempels Apparate des heidnischen Cultus, vielleicht Götzenbilder, gefunden hatten, wodurch die Ssabier in den Augen der Mohammedaner stark compromittirt wurden. — Wir sehen nun jedenfalls, dass die Ssabier im nördlichen Mesopotamien im Jahre 1033 durch den Verlust ihres einzigen, bedeutenden und uralten Heiligthums, هيكل, einen harten Schlag erlitten, von dem sie sich, wie es scheint, nie erholt haben; denn sie mussten sich, seit ihr Centralheiligthum ihnen genommen wurde, offenbar mit einfachen Bethäusern und religiösen Versammlungsörtern, welche die Namen دير, مصلّى, مجمع u. s. w. führten, behelfen. Wir ersehen aber auch gleichzeitig aus der von 'Hamawî und Dimeschqî mitgetheilten Nachricht, dass die Ssabier bei dieser Catastrophe nicht gänzlich untergegangen sind.

Wir haben also positive Zeugnisse, dass es in der Mitte des 11. Jahrh. p. Chr. noch ssabische Gemeinden sowohl in Bagdâd, als auch im nördlichen Mesopotamien gab. Seit dieser Zeit aber verliert sich fast jede Spur von den harrânischen Ssabiern und es fehlt uns jede positive Nachricht über das fernere Schicksal derselben. Bevor wir aber die letzten Spuren der Harrânier verfolgen, wollen wir noch einige Worte über die gesellschaftliche Stellung derselben zu den Christen und Mohammedanern voranschicken.

In dem frühern Capitel ist schon nachgewiesen worden, dass die Ssabier als Aerzte, Secretäre u. s. w. an den Höfen der Chalifen und bei den Grossen lebten, dass sie von berühmten Mohammedanern hochgeehrt und geschätzt wurden, dass sie von denselben oft besungen wurden und mit ihnen häufig auf einem sehr freundschaftlichen Fusse standen, so dass sie zuweilen ihre Tisch- und Zechgenossen waren. Es muss aber gleichzeitig bemerkt werden, dass das freundschaftliche Verhältniss jener Grossen mit den Heiden für die frommen Mohammedaner ein Aergerniss war.

Es ist oben gemeldet worden, dass der Dichter Scherîf er-Ridha Abû-'l-'Hasan el-Mûsawî einige Elegien auf den Tod des berühmten Ssabiers Abû-Is'haq Ibrahîm gedichtet hat. El-Qifthî theilt den Anfang einer dieser schönen Elegien mit und bemerkt dabei, dass el-Morthadî, der Bruder des er-Ridha, demselben Vorwürfe machte, dass er einen ungläubigen Hund, einen der Hölle geweihten Ssabier betrauere[1]. Auch nach Ibn Challikân haben ihm noch andere Personen Vorwürfe gemacht, dass er, ein Scherîf, d. h. ein Nachkomme des Propheten, den Tod eines Ssabiers beweine, worauf er aber damit sich entschuldigte, dass er nur den Verlust des Talents und der Kenntnisse desselben bedauere[2]. Man merkt aber aus jenen von Th'a'âlibî mitgetheilten Elegien[3], dass dies seinerseits nur eine Ausrede war, um dadurch die Zeloten zu beschwichtigen, dass er aber in der That in ihm einen Mann beweinte, den er liebte und zu schätzen wusste. Aus der oben mitgetheilten Biographie eben dieses Ssabiers ersehen wir ferner, dass derselbe als hochgestellter Beamte auch einen directen Einfluss auf die Staatspolitik ausübte[4]. Eben so ist ein Fall bekannt, wo ein Ssabier öffentliche Vorträge über Medicin hielt[5].

Auch mit Christen und Juden scheinen die Ssabier auf einem freundschaftlichen Fusse gestanden zu haben. Es ist schon oben

---

1) El-Qifthî im Târîch el-'Hukamâ, Ms. in Wien Nr. 105, fol. 45. *a.* El-Qifthi führt ebendaselbst den ersten Doppelvers des er-Ridha auf den Tod des Abû-Is'haq an, welcher also lautet:

آعلمت من حملوا على الاعواد
آرايت كيف خبا ضيأ النارى

und als Mortadhî diese Verse hörte, sagte er nach el-Qifthî: نعم علمنا انهم حملوا على الاعواد كلبًا كافرًا صابيًا عجل به الى نار جهنم

2) S. Ibn Challikan Nr. ١٤ ed. Wüstenf. u. Slane l. c. I. p. 32. Aehnliches wird auch im معاهد التنصيص des el-'Abbâsî (Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. XI. p. 129, *a.*) berichtet.

3) Jetîmah, Ms. ib. Nr. I. Bd. I. fol. 205, *a.* — 206, *b.*

4) S. oben p. 595 f.

5) S. ib. p. 579.

mitgetheilt worden, dass der Lieblingsschüler des Thâbit ben Qorrah ein Christ war und dass dieser auch einen Juden zum Schüler hatte[1]. El-Qifthî berichtet auch[2], nach dem christlichen Secretär Abû-Alî Mâkeng'â (Makîchâ?)[3], dass derselbe von Abû-Manssûr Nassr ben Harûn aufgefordert wurde, ihm einen guten Arzt für 'Adhod ed-Daulah zu empfehlen; Abû-'Alî berathschlagte sich darüber mit einem andern Christen, Namens 'Ebed-Jeschû' el-Gâth'olik (der Catholik), und beide empfahlen den Ssabier Abû-l-'Hasan Th'âbit ben Ibrahîm, den Oheim des ssabischen Dichters Abû-Is'haq. Daraus ersieht man, dass wenigstens keine feindliche und gehässige Stimmung zwischen den Christen und Ssabiern bestand.

Es ist eben bemerkt worden, dass seit der Mitte des 11. Jahrhunderts sich, so viel bekannt ist, jede Spur der harrânischen Ssabier verliert. Zwar sprechen noch oft arabische Schriftsteller von Ssabiern, aber nur in dem Sinne von Heiden überhaupt, und in den uns bekannten Quellen findet sich kein einziges positives Zeugniss, dass es noch im 12. Jahrhundert harrânische Ssabier gab. Aus der oben mitgetheilten Nachricht von dem Ssabier in Bagdâd, der 444 (1052) starb und von dem el-Qifthî sagt, dass er zu den in Bagdâd ansässigen Ssabiern gehörte, kann man allerdings mit ziemlicher Sicherheit schliessen, dass es noch bis zum Ende des 11. Jahrhunderts p. Chr. Ssabier in Bagdâd gab; ob aber auch im 12. Jahrhundert daselbst und im nördlichen Mesopotamien Ssabier existirten, kann man aus den angegebenen Umständen nicht mit Gewissheit folgern, obgleich dies wohl möglich ist. Sehen wir, was sich in Bezug darauf aus unsern Quellen folgern lässt. Der Corâncommentator el-Ferrâ, der 510 oder 516 (1116-1122) starb, sagt nach 'Abd-el-'Azîz ben Ja'hja, dass die Ssabier gänzlich ausgestorben

1) S. ib. p. 565 f.

2) Târich el-'Huk. Ms. l. c. fol. 64, *b*. vit. Th'âbit ben Ibrahîm.

3) In der Handschrift steht ماكنجا; wir vermuthen aber, dass es ماكيخا heissen muss, ein Name, der sehr oft von orientalischen Christen geführt wurde; vgl. Assemani Bibl. orient. III. 1, p. 141. 549 ff. 626 u. III. 2, p. 125.

wären[1]. Dieser 'Abd-el-'Azîz ist uns sonst ganz unbekannt, er lebte aber, da el-Ferrâ ihn citirt, spätestens während der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. p. Chr. Die Mendaïten sind hier aber gewiss nicht gemeint; denn diese existiren noch jetzt. Heiden überhaupt können hier gleichfalls nicht gemeint sein, da es in der angegebenen Zeit noch viele Heiden gab. Es dürften also hier unter Ssabiern die Harrânier zu verstehen sein; aber wir haben eben gesehen, dass solche aller Wahrscheinlichkeit nach während der angegebenen Zeit noch existirt haben. Es bleibt daher hier nur die oben ausgesprochene Vermuthung übrig, dass hier «Ssabier» in dem Sinne genommen werden muss, den 'Hamzah Issfahânî und Chowârezmî diesem Worte beilegen; bei ihnen werden nämlich die Heiden, welche westlich vom Tigris wohnten, wie z. B. die Chaldäer, Syrer, Aegypter, Griechen und Römer, als Ssabier bezeichnet, im Gegensatz zu den Heiden des Ostens, die sie Schamanen nennen[2]. — Der Geograph Edrîsî, welcher 1154 schrieb, spricht zwar so, als gäbe es noch zu seiner Zeit Ssabier in Harrân; aber er hat die diese Stadt betreffende Stelle offenbar wörtlich aus Issthachrî oder Ibn 'Haukal abgeschrieben[3]. Der spanische Reisende Ibn Gobeir, der im Juni 1184 Harrân besuchte, beschreibt diese Stadt ziemlich ausführlich, gedenkt aber dabei der Ssabier mit keinem Worte[4], was wohl schwerlich der Fall gewesen wäre, wenn solche zu seiner Zeit noch in Harrân existirt hätten. Der bekannte Geograph Jâqût, der 626 (1229) starb, sagt, وكانت (يعنى حران) منازل الصابية وهى الحرانيون, «Harrân war die Wohnstätte der Ssabier, d. h. der Harrânier»[5]. Harrân war also zu seiner Zeit nicht mehr der Wohnsitz der Ssabier. Daraus, glauben wir, ist man zu schliessen berechtigt, dass während der zweiten Hälfte, wenigstens gegen Ende des

1) S. unten Bd. II. p. 556 u. vgl. oben p. 231 u. ib. Anmk. 7.

2) S. oben p. 216 f. u. 231 f.

3) S. unten Bd. II. p. 548, §. 5. u. vgl. ib. p. 546 f. §. 2. p. 553, §. 11. u. oben p. 236, Anmk. 4.

4) S. The travels of Ibn Jubeir by Wright p. ٢٥٤ ff. u. vgl. oben p. 406 u. ib. Anmk. 2.

5) S. unten l. c. p. 550 u. vgl. oben p. 240 u. ib. Anmk. 4.

12. Jahrhunderts, es keine Ssabier in Harrân mehr gab. Damit ist aber noch nicht bewiesen, dass es von da an keine harrânischen Ssabier überhaupt mehr existirten; denn sie könnten immer in irgend einer andern mesopotamischen Stadt, vielleicht auch unter einem neuen, weniger verdächtigen Namen, noch lange fortvegetirt haben. Ja eine Stelle des Ibn 'Gobeir scheint sogar diese Vermuthung zu bestätigen. Derselbe erwähnt eine Landstadt östlich von Râs-'Ain, Namens Tell-el-'Aqâb, von der er sagt, dass sie den schutzverwandten, tributzahlenden Christen gehört[1]. Gleich darauf spricht er von einer andern Laudstadt ganz in der Nähe von Râs-'Ain, Namens el-'Giser, von der er sagt: «sie gehört jetzt gewissen Leuten von den Schutzverwandten, welche eine der Secten der Rûm bilden»[2]. Mit diesen Schutzverwandten sind hier offenbar keine Christen gemeint; denn sonst hätte er einfach gesagt, dass diese Stadt gleichfalls den Christen, oder den Schutzverwandten angehöre. Da er aber hier die Benennung Christen vermeidet und diese Schutzverwandten als eine der Secten der Rûm bezeichnet, so ist zu vermuthen, dass hier vielleicht von den Harrâniern die Rede ist, welche, die Nähe des damals christlichen Edessa meidend und wegen der vielfachen um Harrân geführten Kämpfe, nach jener Stadt ausgewandert waren, dieselbe vielleicht durch Kauf gänzlich an sich brachten und daselbst ungestört lebten. Warum Ibn'Gobeir sie gerade eine Secte der Rûm genannt hat, lässt sich zwar schwer angeben, aber es ist immer möglich, dass diese Benennung dem Namen entsprach, welchen die Ssabier sich damals beizulegen für gut gefunden haben mochten, nachdem der Name Ssabier nicht mehr so unverdächtig klang, wie vorher, wobei nicht vergessen werden darf,

1) Ibn Jubeir l. c. p. ٢٤٣ heisst es: فاجتزنا على قرية كبيرة لها حصن تعرف بتلّ العقاب هى للنصارى المعاهدين الذمّيين الخ

2) Ib. ثم وصلنا عشى النهار الى قرية اخرى تعرف بالجسر هى الآن لناس من المعاهدين وهم فرقة من فِرَق الروم

dass Mas'ûdî und ein anonymer Geograph die Harrânier geradezu Griechen nennen[1]. — Der Fortsetzer des Barhebraeus, welcher letztere niemals des Ausdrucks «Ssabier» sich bedient und dieselben immer schlechthin Heiden nennt, spricht zwar von den Heiden in Mesopotamien und in andern benachbarten Ländern gegen das Ende des 13. Jahrhunderts, aber es scheint, dass bei ihm von mongolischen Heiden die Rede ist. Nachdem nämlich der zwischen Christenthum und Mohammedanismus schwankende Chan Beidû von Neurûz, dem mohammedanischen Feldherrn des Gegenchans Qazan, überwunden und getödtet worden und nachdem eben dieser Chân, so wie auch die grosse Masse der Mongolen zum Mohammedanismus übergegangen war, befahl der erwähnte Neurûz im Jahre 1296, nach dem Berichte des Fortsetzers des Barhebraeus: «die Kirchen, die heidnischen Tempel und die jüdischen Synagogen zu zerstören, die heidnischen Priester zu tödten» u. s. w. Diese Verfolgung, berichtet jener Continuator ferner, «wüthete nicht blos gegen unser Volk (Christen) allein, sondern auch gegen die Juden, die (heidnischen) Priester und die Götzendiener und zwar war sie doppelt so stark nach jener so grossen Ehrenbezeigung, welche die mongolischen Könige ihnen (den heidnischen Priestern) vorher bewiesen hatten, so dass die Hälfte der Summe der Staatseinnahmen den heidnischen Priestern zur Verfertigung goldener und silberner Götzenbilder übergeben wurde. Bei dieser Verfolgung aber wurde der grösste Theil eben jener Priester getödtet»[2]. Man sieht offenbar, dass hier von mongolischen Priestern und mongolischen Heiden die Rede ist, die allerdings auch bei dieser Gelegenheit noch nicht gänzlich ausgerottet wurden. Zwar ist es demnach möglich, dass die Ssabier — wenn es deren überhaupt noch gab — zur Zeit der ersten mongolischen Fürsten, die keiner Religion den Vorzug gaben[3] und auch selbst Heiden waren, sich wieder

1) S. unten Bd. II. p. 372, §. 5. p. 575, §. 9. u. p. 553, §. 12.

2) S. Barhebr. Chron. Syr. p. 611 f. (640 f.) u. vgl. Asseman. Bibl. orient. III. 2, p. 122 u. 124 f.

3) S. Barhebr. l. c. p. 592 (624) u. vgl. d'Ohsson, Hist. des Mongols, I. p. 412.

stärkten; man ist aber noch nicht geradezu berechtigt, aus den eben angeführten Stellen zu folgern, dass es am Ende des 13. Jahrh. p. Chr. noch harrânische Ssabier gab.

Eine Nachricht eines Europäers aus der Mitte des 17. Jahrh. meldet uns zwar ganz positiv von der Existenz von Ssabiern im türkischen Reiche in der angegebenen Zeit und sogar in Constantinopel, aber diese Nachricht ist der Art, dass sie eben so gut auf die Mendaïten, als auch auf die Harrânier bezogen werden kann. Ricaut, englischer Gesandtschaftssecretär in Constantinopel unter Carl II. von England, ein sonst ziemlich guter Beobachter, berichtet nämlich Folgendes[1]: «Quoique ceux qui sont de la Secte que l'on appelle *Sabin*, soient Mahometans[2], il semble néanmoins qu'ils s'éloignent de l'opinion commune, à l'égard de l'idolatrie, dont tous les autres se vantent d'estre les ennemis jurez; car ils croient, à cause de l'influence qu'ont le Soleil et la Lune sur toutes les créatures d'ici bas, *qu'il y a quelque divinité* dans ces deux grands luminaires du monde». — Dieses weist allerdings für den ersten Augenblick auf die Harrânier hin, kann aber sicher auch auf die Mendaïten bezogen werden, die eben so wenig frei sind von einer gewissen göttlichen Verehrung der Planeten, wie jene es waren. — «Il y a quelques Astrologues et quelques Naturalistes qui font profession de cette Secte à Constantinople; mais il y en a un fort grand nombre parmi les Parthes et les Medes, où les hommes adorent ordinairement le Soleil, et les femmes la Lune, et quelques autres le Pole Artique». — Dass es unter diesen in Constantinopel sich aufhaltenden Ssabiern Astrologen gab, beweist gleichfalls nicht, dass hier von Harrâniern die Rede ist; denn aus der oben (p. 115 f.) angeführten Stelle aus Abraham Ecchellensis geht hervor, dass auch die Mendaïten sich mit Astrologie befassten. Ja die Aus-

1) Hist. de l'Etat présent de l'Empire Ottomane, Paris 1670. Buch II. Cap. XII p. 427 f. — Leider ist uns das englische Original unzugänglich.

2) Wahrscheinlich haben die zur Zeit Ricauts in Constantinopel sich aufhaltenden Mendaïten oder Harrânier vorgegeben, Mohammedaner zu sein, um auf diese Weise unangefochten leben zu können.

sage Ricaut's, dass es deren in Parthien und Medien viele giebt, weist, wie es scheint, darauf hin, dass derselbe nur an die Mendaïten dachte, wobei aber ein Irrthum bei ihm obwaltet; denn in Medien hat es schwerlich jemals Mendaïten gegeben. Auch die zuletzt angeführte Aussage, dass die Männer die Sonne, die Frauen den Mond verehrten, mag gleichfalls auf irgend einem Irrthum beruhen. — «Ces gens-là, berichtet er ferner, ne sont pas fort sevère dans leur manière de vivre, ni fort exactes observateurs de cérémonies de leur loy, mais ils vivent moralement bien, et se conduisent fort sagement en toutes choses. Ils ont de la peine à croire que l'âme soit immortelle, et que le vice et la vertu soient punis ou récompensez en l'autre monde. Ils ne se vengent gueres des injures que l'on leur fait, ni des paroles insolentes qu'on leur dit, ni de la pluspart des méchantes actions que font les hommes; parce-qu'ils regardent cela comme des effets naturels de l'influence des astres, et ne s'en fâchent non plus que nous faisons, quand quelque grosse pluye nous mouïlle, ou quand le Soleil de la Canicule nous échauffe trop». — Dieses Alles kann aber eben so gut sich auch auf die Mendaïten wie auf die Harrânier beziehen.

Aus dem bisher Gesagten, wie auch aus dem Umstande, dass es noch jetzt Heiden in den mesopotamischen Ländern giebt[1], liesse sich wohl schliessen, dass die Ueberreste der Ssabier in irgend einem Orte sich als solche oder unter einem andern Namen noch lange erhalten hätten. Es ist daher auch möglich, dass noch jetzt kümmerliche Ueberreste von ihnen irgendwo vegetiren und einige Trümmer ihres ehemaligen Cultus sich erhalten haben; vielleicht sind die oben erwähnten Schemsîjeh, d. h. die Sonnendiener, die sich um und in Mardîn bis auf den heutigen Tag erhalten und welche auch einige denen der Harrânier ähnliche Gebräuche haben[2], die ausgearteten Nachkommen des Thâbit ben Qorrah, des el-Battânî, des Dichters Abû-Is'haq Ibrahîm und dergleichen grossen Geister der Ssabier des 9. und 10. Jahrhunderts.

1) S. oben p. 291 ff.

2) S oben p. 151–155 u. 292 ff. Vgl. ib. p. 58 u. 74 u. Bender, Gesch. Darstell. der Leiden der Christenheit etc. Darmst. 1846. p. 275.

ZWEITES BUCH.

DIE SPECULATIVEN

RELIGIONSLEHREN DER SSABIER,

ODER DIE

NEUPLATONISCHE AUFFASSUNG DES HEIDENTHUMS

VON SEITEN

DER HEIDNISCHEN GELEHRTEN IN MESOPOTAMIEN

ZUR ZEIT DES CHALIFATS.

Cap. I.

Wie sind die Quellen über die Religionsphilosophie der Ssabier und insbesondere die Berichte des Schahrastânî und des Maimonides aufzufassen?

Bevor hier zur Darstellung der religionsphilosophischen Lehren der Ssabier geschritten wird, ist es nöthig zuerst Einiges über die darüber Auskunft gebenden Quellen, ferner über die Art und Weise, wie dieselben zu behandeln und aufzufassen sind, und endlich, wie weit man ihnen Glauben schenken kann, vorauszuschicken.

Schon aus den fragmentarischen Berichten des el-Kindî, die uns A'hmed ben eth-Thajjib mittheilt, schimmert ziemlich stark eine neuplatonische Richtung hindurch. Agathodämon, Hermes und Orpheus sind nach diesen Berichten die Weisen und Lehrer der Ssabier und dieselben bekannten sich zu der Lehre einer pseudohermetischen Schrift über die Einheit Gottes[1]. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass hier speciell von den Harrâniern die Rede ist; denn zur Zeit des erwähnten A'hmed hatte der Begriff Ssabier noch lange nicht eine so allgemeine Bedeutung wie in der spätern Zeit[2]. Deutlicher tritt die neuplatonische Richtung der harrânischen Ssabier bei Mas'ûdî hervor; denn nach ihm hätten die Ssabier ihre Tempel den intellectuellen Substanzen und den Sternen gewidmet, und unter ihren Tempeln soll es auch solche gegeben haben, welche der ersten Ursache,

1) S. unten Bd. II. p. 4, §. 1. u. p. 13 f. §. 12.

2) Vgl. oben p. 196 f.

der Vernunft, der Weltordnung, der Nothwendigkeit und der Seele geweiht waren[1]. Diese Auffassung ist aber eine ächt neuplatonische. Allerdings sind diese Tempel des Mas'ûdî keine harrânische, aber die Idee, dass es einst heidnische Tempel gab, welche jenen abstracten Wesen gewidmet waren, ist offenbar eine von philosophirenden harrânischen Ssabiern herrührende[2], wie dies aus dem weiter unten in diesem Capitel Gesagten hervorgehen wird. Nach den Mittheilungen des Ibn Sînâ (Avicenna) sehen die Ssabier die Planeten und die Götzenbilder nur für Vermittler zwischen «dem Herrn der Herren» und den Menschen an[3]. Diese Idee ist gleichfalls, wie unten näher nachgewiesen werden wird, eine ächt neuplatonische. Es könnte allerdings sein, dass Ibn Sînâ nicht speciell die Harrânier meint; denn zu seiner Zeit war mit dem Worte «Ssabier» schon der allgemeine Begriff von «Heiden» verknüpft; was Ibn Sînâ aber gleich darauf von den Hunafâ mittheilt, bezieht sich offenbar, wie schon nachgewiesen wurde, auf die Harrânier[4], und man sieht daraus, dass die von dem um ein Jahrhundert jüngeren Schahrastânî mit grosser Ausführlichkeit mitgetheilten religonsphilosophischen Lehren der Ssabier schon lange vor demselben in den Schriften der Mohammedaner behandelt wurden. Die Hauptquelle dafür bleiben aber, so lange keine neue Quellen aufgefunden werden, die unten mitgetheilten[5] Nachrichten Scharastânî's; nur müssen die Berichte desselben anders aufgefasst werden, als dies bis jetzt der Fall war. Ganz neuplatonisch sind die von Kâtibî mitgetheilten Lehren der Harrânier in Bezug auf Gott, die Seele und die primitiven Stoffe[6]; seine Quellen sind unbekannt, wahrscheinlich aber schöpfte er seine Nachrichten mittelbar oder unmittelbar aus den Schriften der Harrânier selbst. Die andern

1) S. unten Bd. II. p. 367; vgl. ib. p. 381. 446, §. 36. u. p. 609.
2) Vgl. oben p. 502 f. u. ib. p. 487, Anmk. 5.
3) S. unten Bd. II. p. 512.
4) S. oben p. 225 f.
5) S. unten Bd. II. p. 415–450.
6) S. ib. p. 492–494.

Berichterstatter, wie z. B. Dimeschqî, Sachâwî, 'Omar ben Chidr Issfahânî, el-Fachrî und Maqrîzî haben mehr oder minder wörtlich Schahrastânî ausgeschrieben[1]. Einzelne Andeutungen über die Religionsphilosophie der Ssabier finden sich bei Maimonides, dessen unten[2] mitgetheilte Nachrichten jedoch einen total andern Character haben als die des Schahrastânî. Da aber die Nachrichten dieser beiden zuletzt genannten Berichterstatter zu so vielen Irrthümern und Missverständnissen Veranlassung gegeben haben, so ist es nothwendig, ihre Mittheilungen zu analysiren und dieselben einer besonderen Prüfung zu unterwerfen.

A.

SCHAHRASTÂNÎ.

Schahrastânî, dessen Berichten über die mohammedanischen Secten man grosses Vertrauen schenken kann, giebt seine Quellen gar nicht an, aus denen er seine Nachrichten über die Ssabier geschöpft hat. Der Character dieser Berichte allein kann daher nur das einzige Kriterium für dieselben sein: Schahrastânî war ein systematischer und philosophisch gebildeter Kopf. Er kümmerte sich wenig um die practisch religiösen Gebräuche, sondern er befasste sich fast ausschliesslich mit den abstracten Lehren und Dogmen der verschiedenen Secten und Confessionen, die er behandelt. In seinen Berichten über die Ssabier findet man daher nur eine Darstellung der Grundprincipien des Sssabismus. Diese sind aber nach seiner Auseinandersetzung fast ganz dieselben, welche die der theurgischen Richtung folgenden Neuplatoniker als die Grundprincipien des Heidenthums überhaupt aufgestellt haben. Hat Schahrastânî seine Darstellung des Ssabismus vielleicht aus solchen theurgisch-neuplatonischen in's Arabische übersetzten Schriften entnommen? Dieses ist nicht wahrscheinlich. Allerdings sind einige

1) S. ib. p. 398 f. 406–409. 513 f. 517–521. u. 608 ff.

2) S. ib. p. 451–491.

neuplatonische Werke in's Arabische übersetzt worden[1], aber die Mohammedaner scheinen nur solche neuplatonische Schriften übersetzt zu haben, welche mehr oder minder einen rein philosophischen Character hatten; dagegen bestrebten sie sich wenig oder gar nicht, sich mit den theurgischen Schriften der Neuplatoniker bekannt zu machen, da diese eine prägnant heidnische Richtung verfolgten, die den Mohammedanern nicht zusagen konnte. Dieselben hatten übrigens auch für den Neoplatonismus einen bestimmten Terminus, حكمة الاشراق, *philosophia illuminationis*[2], und es ist daher nicht gut denkbar, dass Schahrastânî den Neoplatonismus ohne weiteres mit dem Ssabismus identificirt haben sollte. In Schahrastânî's Darstellung des Ssabismus wird übrigens auch der Sterndienst in den Vordergrund gestellt, während der ächt heidnische Neoplatonismus die Theurgie an die Spitze seines ganzen Religionssystems setzt. Es ist daher im höchsten Grade wahrscheinlich, dass die Berichte Scharastânî's über den Ssabismus unmittelbar oder mittelbar aus den religionsphilosophischen Werken der Harrânier geschöpft sind. Dass es einige Ssabier in Bagdâd gab, die man mit Fug und Recht Neuplatoniker nennen kann, kann nach dem, was im 12. Capitel des ersten Buches mitgetheilt wurde, nicht zweifelhaft sein. Aus der erwähnten Stelle el-Kindî's und aus einigen Mittheilungen Schahrastânî's und Kâtibî's, wo ausdrücklich von den Harrâniern die Rede ist[3], ersieht man gleichfalls, dass neuplatonische Lehren und Anschauungen unter denselben im Umlauf waren. Es ist ferner nachgewiesen worden, dass die Ssabier selbst Vieles sowohl über ihr Ritual, als auch über ihre Religionsphilosophie schrieben und dass viele derartige Werke unter den Mohammedanern cursirten[4]. Die Annahme, dass Schahrastânî's Nachrichten aus solchen Quellen herrühren, ist daher natürlich und höchst wahrscheinlich. Demnach finden wir in

1) S. Wenrich l. c. p. 281. 283. 287 ff. u. 293.
2) S. 'H. Chalfa III. p. 87, Nr. 4582.
3) S. unten Bd. II. p. 442 ff. u. 492; vgl. ib. p. 446, §. 37.
4) S. oben p. 201 f. u. unten Bd. II. p. 1 ff.

Schahrastâni's Darstellung des Ssabismus nur eine Darstellung der abstracten Ideen des Heidenthums, wie dasselbe, nicht von der Masse, sondern von einer gewissen Anzahl neuplatonisch gebildeter Ssabier in Bagdâd aufgefasst wurde[1]. Schahrastâni handelt zwar zuerst von den Ssabiern überhaupt und spricht dann von den Harrâniern besonders[2]; aber aus diesem Umstande kann man noch nicht folgern, dass das, was er von den Ssabiern überhaupt sagt, nicht aus den Religionsschriften der Harrânier herrühre; denn Schahrastâni beabsichtigte in seiner Darstellung der ssabischen Lehren nichts Anderes, als die der Idololatrie und dem Sterndienste überhaupt zu Grunde liegende Hauptidee auseinanderzusetzen. Da aber die Ansichten, welche er speciell den Harrâniern zuschreibt (nämlich die pantheistische Auffassung Gottes und die Palingenesie), nicht zu jenen Hauptideen gehören, so bezeichnet er sie als speciell harrânisch, im Gegensatze zu den vorher dargestellten Lehren, welche nach seiner Meinung die der Ssabier überhaupt sind. Schahrastâni sagt auch in der allgemeinen Darstellung, dass die Ssabier ihre Lehren von Agathodämon und Hermes empfangen hätten; er sagt aber auch dann selbst dasselbe von den Harrâniern[3], so dass die Lehren dieser also nicht verschieden von denen jener sind. Dass aber Schahrastâni, der längere Zeit in Bagdâd lebte und um die Mitte des 12. Jahrhunderts post Chr. starb, Gelegenheit haben konnte, solche von bagdâdischen Ssabiern verfasste Religionsschriften kennen zu lernen, unterliegt keinem Zweifel; denn die Zahl solcher Schriften scheint ziemlich gross gewesen zu sein, und dieselben scheinen auch unter den Mohammedanern sehr verbreitet gewesen zu sein, wie eben bemerkt wurde.

Stammen aber auch, nach dem eben Gesagten, Schahrastâni's Nachrichten aus guten Quellen, so müssen sie dennoch mit Vorsicht aufgenommen werden; denn man sieht es der ganzen Darstellung Schahrastâni's an, dass derselbe Alles durch eine

1) S. oben p. 168 f. u. p. 484 ff.

2) S. unten l. c. p. 419 ff. u. p. 442 ff.

3) S. ib. p. 419, §. 6. p. 421. 425, §. 12. p. 433 f. u. vgl. ib. p. 445, §. 34.

mohammedanische Brille ansah und dass sein specifisch mohammedanischer Standpunkt, so wie auch die im letzten Capitel des ersten Buches besprochenen falschen Angaben der Ssabier selbst, auf seine Darstellung nicht ohne Einfluss blieben. Es handelt sich nun darum festzustellen, was Schahrastânî unter Ssabiern und Ssabismus verstand und wie er letztern auffasste.

Schahrastânî liess sich zwar von den Ssabiern weniger täuschen als die andern Mohammedaner, so dass man bei ihm keine Spur von den lügenhaften Angaben der Ssabier findet, als wäre ihre Religion die des Noa'h oder Abrahams, als wären sie die eigentlichen 'Hanîfijah u. s. w.; er hält sie vielmehr für Heiden und gerade für solche, welche einen Gegensatz zu den 'Hanîfiten bilden. Dennoch blieb die Art und Weise, wie die gelehrten Ssabier zu Bagdâd ihr Heidenthum zu vergeistigen suchten, nicht ohne Einfluss auf Schahrastânî und derselbe entwarf auf seine Weise ein System des Heidenthums nach eben jenen harrânischen Darstellungen. In den Augen des Schahrastânî sind die Begriffe Ssabier und Heiden, so wie Ssabismus und Heidenthum identisch, aber nicht immer in so ausgedehntem Sinne, wie dies bei den meisten andern jüngern mohammedanischen Schriftstellern der Fall ist. Eine kurze Uebersicht der Stellen bei Schahrastânî, wo derselbe direct oder nur gelegentlich von den Ssabiern handelt, wird dies deutlich machen.

Schahrastânî theilt die Menschen in zwei Classen ein, in solche nämlich, welche sich zu den geoffenbarten Religionen bekennen, zu denen die Juden, Christen, Mohammedaner und in gewisser Beziehung auch die Magier gehören, und in solche, welche blos ihrer Vernunft und ihrem eignen Urtheile folgen und sich an keine Offenbarung kehren, zu denen er die materialistischen Philosophen, die Ssabier, die Verehrer der Gestirne und Götzen, so wie die Brahmanen rechnet[1]. Man hüte sich aber wohl hier die Worte Schahrastânî's zu missdeuten und aus denselben zu folgern, dass er unter den

1) S. unten l. c. p. 415 f.

Ssabiern nur irgend eine philosophische Secte verstand, die eine Art Vernunftreligion gehabt hätte; denn wenn Schahrastâni sagt, dass die Ssabier und die andern eben aufgezählten Religionsparteien ihrer Vernunft und ihrem Urtheil allein folgen, so will er damit blos sagen, dass sie von keiner Offenbarung und keiner Prophetie etwas wissen wollen. Dies geht aus einer andern Stelle Schahrastâni's deutlich hervor, wo er sagt: «Diejenigen, welche (in Bezug auf die Religion) ihr Urtheil allein gebrauchen, sind im Allgemeinen solche, welche die prophetische Gaben läugnen, nämlich die Philosophen, die Ssabier und die Brahmanen, und diese glauben an keine (von Gott) verordneten Gesetze und Satzungen, sondern stellen Bestimmungen aus ihrem Verstande auf» u. s. w.[1] Was aber Schahrastâni auf die Ansicht brachte, dass die Heiden überhaupt oder wenigstens viele Arten derselben nach Vernunftgesetzen leben, ist der Umstand, dass seine Darstellung des Ssabismus oder des Heidenthums offenbar aus den im Geiste des theurgischen Neoplatonismus abgefassten Schriften der Harrânier geschöpft ist, dieser Neoplatonismus aber den ganzen heidnischen Cultus nebst allen Verkehrtheiten und Lächerlichkeiten desselben — selbst die Erection des Penis bei gewissen religiösen Ceremonien nicht ausgenommen — aus sogenannten Vernunftgründen zu erklären suchte. Daher lässt auch Schahrastâni die Ssabier sagen, dass ihr religiöser Weg offenbar und ihr Gesetz durch die Vernunft begründet sei[2]. Eben so wenig kann man aus den Worten Schahrastâni's schliessen, dass derselbe die Ssabier für etwas absolut Anderes als Stern- und Götzendiener hält; denn aus seiner ganzen Darstellung geht hervor, dass der Stern- und Götzendienst eben die Consequenz dessen ist, was er Ssabismus nennt. Aber er trennt hier desshalb die Ssabier von den Stern- und Götzendienern, weil nach ihm der Ssabismus an und für sich, oder, wie er sich an einer andern Stelle bestimmter ausdrückt, der reine Ssabismus

1) S. ib. p. 416 f. §. 3.
2) S. ib. p. 432 f. §. 23.

in dem Glauben an die Nothwendigkeit vermittelnder Wesen von geistiger Natur besteht, ohne dass dabei nothwendig Götzen- und Sterndienst zugleich stattfinden müsste; dagegen ist dieser weder absolut verschieden, noch absolut identisch mit dem Ssabismus, sondern er ist die Folge und die Consequenz desselben[1]. Er glaubt auch von den Ssabiern, dass sie an der Stelle der heiligen Schrift religiöse Bestimmungen und Satzungen haben, während nach ihm die Götzen- und Sterndiener weder jene, noch diese kennen. Aber er steht hierin mit seinen eignen Worten im Widerspruch; denn hier rechnet er die Brahmanen zu denen, welche keine religiösen Bestimmungen und Satzungen haben, und auf derselben Seite sagt er, dass sie wohl solche haben. Eben so bemerkt er weiter von götzen- und sterndienerischen Ssabiern, dass sie gleichfalls religiöse Satzungen haben[2]. Man kann sich daher an einzelne Aeusserungen Schahrastânî's nicht halten, sondern man muss vielmehr seine ausführlichere Darstellung der Lehren der Ssabier im Auge haben. Zur Zeit des Patriarchen Abraham, meint Schahrastânî ferner[3], habe es unter den Menschen zwei Parteien, nämlich die Ssabier und die 'Hunafâ (d. h. die Anhänger der wahren Religion Abrahams) gegeben, welche beide darin übereinstimmten, dass der Mensch einen Vermittler zwischen sich und der Gottheit nöthig habe; dagegen erkennen erstere nur ein geistiges Wesen, letztere aber ein menschliches Wesen, d. h. einen Propheten, als einen solchen Vermittler an. Schon an dieser Stelle deutet Schahrastânî die Ansicht an, dass der Stern- und Götzendienst die Consequenz der Annahme eines Vermittlers von geistiger Natur sei, der, selbst nicht sicht- und fassbar, eines andern sicht- und fassbaren Vermittlers, d. h. der Sterne und der Götzenbilder, bedarf. Schahrastânî bemerkt dabei[4], dass die Ssabier Rûm's, d. h. die der westlichen Länder, die Planeten, und die Indiens die Fixsterne anbeteten und dass Abraham gegen die götzen- und

1) S. unten p. 431 f. §. 21. u. p. 439 ff. §. 28 f.
2) S. ib. p. 415 f. §. 1. u. 2. u. p. 445 f. §. 35.
3) S. ib. p. 417 f. §. 5.
4) S. ib. p. 418 f.

sterndienerischen Ssabier gekämpft habe. Dabei führt aber Schahrastâni die Verse des Coráns an, in denen von dem Kampf Abrahams gegen den Götzendienst überhaupt die Rede ist. Desgleichen lässt er in den von ihm mitgetheilten Disputationen zwischen den Ssabiern und den 'Hunafâ die Letztern corânische Verse, welche gegen das Heidenthum überhaupt gerichtet sind, gegen die Erstern anführen. Eben so lässt er den Pharao, der die Israeliten nicht aus Aegypten ziehen lassen wollte, einen Ssabier sein, und von Sâmirî, dem angeblichen Verfertiger des goldenen Kalbes der Wüste, sagt er: «er hatte schon an seinem Webestuhl den Ssabismus gewebt»[1]. Man sieht also schon daraus, dass Schahrastâni unter Ssabiern keine bestimmte Religionspartei, sondern Heiden überhaupt versteht An einer andern Stelle handelt er ausführlich von den Anhängern der Behausungen und der Figuren, d. h. von den Stern- und Götzendienern, die er zu den Secten der Ssabier zählt[2], stellt auch hier den Götzen- und Sterndienst und den ganzen heidnischen Cultus überhaupt als die Consequenz des Hauptprincips seines Ssabismus auf, dass es einen Vermittler von geistiger Natur zwischen Gott und den Menschen geben müsse, und zwar auf folgende Weise: da man sich, wird gefolgert, auch den unsichtbaren vermittelnden geistigen Wesen nicht nähern könnte, so verehre man die sichtbaren Körper derselben, d. h. die Himmelssphären, und da auch dieselben nicht immer sichtbar sind, so verfertigten Manche jenen entsprechende Götzenbilder, welche die Vermittler zwischen der Gottheit und den Menschen und welche die Fürsprecher der letztern bei den erstern seien; alle Gebräuche und Ceremonien des heidnischen Cultus seien aber desshalb nöthig, um durch sie auf die Idole, durch diese auf die Sphären und deren Geister und durch diese endlich auf die höchste Gottheit einzuwirken. Nach einer langen

1) S. Schahrastâni l. c. p. 230 f. 234 und bei Haarbrücker II. p. 45 f. u. 51.

2) D. h. er rechnet insofern die Stern- und Götzendiener zu den Secten der Ssabier, weil der Ssabismus an und für sich, nach seiner Ansicht, wie bemerkt, noch nicht absolut nothwendig mit Götzen- und Sterndienst verbunden sein muss, derselbe ist für ihn daher nur ein Modus oder die Consequenz des Ssabismus.

Auseinandersetzung dieser Ideen, die, wie nachgewiesen werden wird, der theurgisch-neuplatonischen Auffassung des Heidenthums entsprechen, handelt er ausführlich darüber, wie Abraham diese Ideen bekämpfte, wobei er viele gegen das Heidenthum polemisirende Verse anführt, Tera'h, Abrahams Vater, als den Kundigsten in der Anfertigung der Götzenbilder und der dabei nothwendigen astronomischen Beobachtungen darstellt, und endlich heisst es bei ihm, Abraham habe die Lehre der Ssabier als nichtig hingestellt[1]. Die Idee, dass die Götzenbilder die Vermittler und Fürsprecher seien, die nach seiner Darstellung zu den Grundgedanken des Ssabismus gehört, schreibt er an vielen andern Stellen den Heiden überhaupt zu, von denen er eben spricht, und wenn er von den Verehrern der Götzenbilder überhaupt handelt, kommt er immer wieder auf die bei den ssabischen Götzendienern ausgesprochenen und eben mitgetheilten Grundgedanken des Götzendienstes zurück[2]. Man sieht also auch hier wiederum sehr deutlich, dass Schahrastâni in der Regel sich unter Ssabiern und Ssabismus nichts Anderes als Heiden- und Heidenthum überhaupt dachte. Wenn aber Schahrastâni von den alten oder den ersten Ssabiern spricht, welche religiöse Bestimmungen und rationelle Satzungen hatten, deren Grundsätze sie von Inspirirten und zwar von Agathodämon und Hermes annahmen[3], so will er damit durchaus nicht irgend eine besondere heidnische Secte bezeichnen; denn er selbst theilt Gesetze und Vorschriften mit, die allen Ssabiern gemein sein sollen[4]. Auch in den erwähnten Disputationen, wo die Ssabier mit Anhängern des Islâm disputiren und wo also doch sicher nicht von Ssabiern einer frühern Zeit die Rede ist, lässt er dieselben, wie bemerkt, sagen, dass ihr religiöser Weg offenbar und ihr Gesetz durch die Vernunft gegeben sei. Eben so macht er an einer andern Stelle Agathodämon und Hermes zu den Lehrern der

1) S. Schahrastâni l. c. p. 246 ff. u. Haarbrücker l. c. II. p. 69 ff.
2) S. unten l. c. p. 447, §. 38 ff. u. p. 450, §. 45.
3) S. ib. p. 416, §. 2. u. p. 419, §. 6.
4) S. ib. p. 445, §. 35.

Ssabier überhaupt[1]. Aber es scheint uns, dass er dabei die Harrânier im Auge hatte, die unter Andern auch vorgegeben haben mochten, dass sie die alten und die ächten Ssabier wären, welche, gleich den andern Bekennern der geoffenbarten Religionen, ihre Propheten hätten, von denen sie über ihre religiösen Pflichten belehrt worden wären.

Nach dem Gesagten ist Schahrastânî's Darstellung des Ssabismus nichts Anderes als eine Darstellung der Principien, auf denen, nach den Lehren der Neuplatoniker, das Heidenthum überhaupt beruht. Diese ganze Darstellung würde für unsere Untersuchung weiter gar kein Interesse haben, wenn wir nicht von der Ueberzeugung durchdrungen wären, dass eben diese Schahrastânische Auffassung des Heidenthums mittelbar oder unmittelbar aus den religionsphilosophischen Schriften der gelehrten Ssabier in Bagdâd geschöpft ist, wenn auch der mohammedanische Standpunkt des Verfassers nicht ganz ohne Einfluss darauf geblieben ist. Wir haben also in den Nachrichten Schahrastânî's nichts mehr und nichts weniger als die religionsphilosophische Auffassung des Heidenthums der Ssabier in Bagdâd, die, wie schon oben vermuthet wurde, einer freieren, mehr vergeistigten Auffassung ihrer Religion huldigten, — eine Auffassung, welche die altgläubigen Ssabier in Harrân, aller Wahrscheinlichkeit nach, verdammten, und auf welche wohl mohammedanischen Anschauungen nicht ganz ohne Einfluss geblieben sind[2].

B.

MAIMONIDES.

Maimonides ist der Erste, durch welchen man in Europa den Namen «Ssabier» kennen lernte, und seine Berichte über die-

1) Vgl. die oben p. 683, Anmk. 3. angeführten Stellen.

2) Vgl. oben p. 484 ff. — Diese Abhandlung über Schahrastânis Nachrichten von den Ssabiern, wie auch dieses Buch überhaupt, war ursprünglich in dem Ms., welches ich die Ehre hatte, der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften vorzustellen, viel ausführlicher. Nachdem aber das erste Buch nach einem andern Plane umgearbeitet wurde, hielt ich es für angemessen, jene Abhandlung und dieses Buch abzukürzen.

selben in seinem Môreh-Nebûkîm galten stets für die wichtigste Quelle über das Ding, welches man «Ssabismus» nannte[1]. Haben aber die Nachrichten des Schahrastânî für unsere Untersuchung über die harrânischen Ssabier einen geringen Werth, so haben die des Maimonides fast gar keinen, und wenn ihnen bisher eine so grosse Wichtigkeit beigelegt wurde, so geschah es blos desshalb, weil man sie missverstand. Bevor wir aber zu der Analyse und der Characteristik der Berichte des Maimonides übergehen, ist es zuvor nöthig, einige Worte über die Person des Berichterstatters vorauszuschicken.

Maimonides stammte aus einer angesehenen und rabbinisch gelehrten Familie und wurde im Jahre 534 (1139) zu Cordova geboren. Frühzeitig erwarb er sich sehr tiefe und ausgebreitete talmudische Kenntnisse und beschäftigte sich auch gleichzeitig unter der Leitung des Ibn Thofeil und Ibn Roschd (Averroes) mit Philosophie und Medicin. In Folge der Intoleranz des fanatischen 'Abd-el-Mûmin, des Gründers der Mowa'hhiden-Dynastie, der alle Juden und Christen seines Reiches zwang, entweder den Islâm anzunehmen oder ihre Heimath zu verlassen, wanderte er noch als ziemlich junger Mann nach Aegypten aus, wo er philosophische Vorträge hielt und auch Arzt Saladin's und dessen Nachfolger wurde. Seine übrigen Verhältnisse gehen uns weiter nichts an. Hier muss nur Folgendes noch bemerkt werden: Maimonides hatte sehr tiefe philosophische Kenntnisse und war ein geschworener Feind von allem Aberglauben, jüdischem wie unjüdischem. Astrologie, Zauberei, Divination, Talismane u. dgl. hasste er vom Grunde seiner Seele als Etwas, das aus Lug und Trug bestehe und das mehr oder minder als Götzendienst anzusehen sei. Seine historischen Kenntnisse waren gering, ja er hatte sogar einen gewissen Widerwillen gegen Geschichte, was man bei Philosophen von Fach oft antrifft, die es nicht einsehen wollen, dass die Geschichte, von einem höheren Standpunkte aufgefasst, die einzige und wahrhaftige Philosophie ist. Sein Hauptstreben ging

2) S. oben p. 23 f.

dahin, die Philosophie mit der Religion überhaupt zu vereinigen und dabei auch die Anthropomorphismen der heiligen Schrift zu erklären. Sein Standpunkt war im Ganzen der der Mo'tazeliten, obgleich er durchaus kein solcher sein will und man ihm viel Originelles nicht absprechen kann. Sein rabbinischer Standpunkt war zum Theil ein freier; er legte den talmûdischen Legenden und Mährchen keinen grossen Werth bei und benutzte sie nur so weit, als er sie bei seinen allegorischen Deutungen gebrauchte. Dagegen waren ihm die rabbinischen Gesetze durchaus heilig und er beobachtete dieselben mit der grössten Strenge. Er verfasste auch ein grossartiges, systematisch geordnetes, hebräisch abgefasstes Werk, Mischneh-Tôrah oder Jad ha-Chazaqah betitelt, über die rabbinischen Gesetze, welches, seiner äusseren Anordnung nach, den mohammedanischen Gesetzbüchern ähnlich ist und in welchem er streng den rabbinischen Vorschriften folgte, selbst da, wo dieselben im grellsten Widerspruch zu seinem medicinischen Bewusstsein standen. Seine Anschauungen waren im Allgemeinen vom Rabbinismus ziemlich stark durchdrungen. Er hat, worauf hier ein besonderes Gewicht zu legen ist, sich sehr viel mit Schriften über das Heidenthum — zum Theil blos über solche Gegenstände, die er für Heidenthum hielt — beschäftigt. Letzteres ersieht man schon aus den unten mitgetheilten Auszügen aus seinem arabisch abgefassten Môreh-Nebûkîm[1], und in einem an die jüdischen Gelehrten in Marseille gerichteten Schreiben sagt er selbst, dass er alle Schriften, welche vom Heidenthume handeln und in's Arabische übersetzt worden wären, gelesen zu haben glaube. Er starb, von den Juden wie auch von den Mohammedanern hochgeachtet und geschätzt, i. J. 605 (1208) in Aegypten.

Es kommt jetzt vorzugsweise darauf an, folgende Fragen zu beantworten: Was versteht Maimonides unter Ssabiern und Ssabismus? Aus welchen Quellen hat er seine Berichte über denselben geschöpft? Auf welche Heiden ferner und auf welches Volk sind dieselben zu beziehen? Wie sind endlich seine Nachrichten

1) S. unten Bd. II. p. 451–484, §. 41.

zu verstehen? Wir wollen zunächst die ersten beiden Fragen beantworten, da dadurch die beiden letztern gewissermassen von selbst erledigt und auch die Widersprüche zwischen den Nachrichten des Maimonides und denen der andern Berichterstatter leicht erklärt werden.

Maimonides verstand unter Ssabiern, eben so wie die übrigen jüngern mohammedanischen Schriftsteller, fast dasselbe, was man heut zu Tage unter Heiden im ausgedehntesten Sinne des Wortes versteht; natürlich verstand er auch unter Ssabismus Heidenthum überhaupt, aber durchaus keine specielle Art desselben. Dies braucht eigentlich erst gar nicht bewiesen zu werden; denn erstens hat fast kein einziger mohammedanischer Schriftsteller seiner Zeit unter Ssabiern und Ssabismus etwas Anderes als Heiden und Heidenthum überhaupt verstanden, wie dies schon im 8. Cap. des ersten Buches nachgewiesen wurde; dann geht jenes fast aus jeder Zeile seiner Berichte hervor, so dass es uns ganz unbegreiflich ist, wie man bis jetzt seine Berichte anders verstehen konnte. So spricht er z. B. in seiner Mischneh-Tôrah über die Entstehung und Entwicklung des Heidenthums überhaupt ungefähr so, wie er in seinem Môreh-Nebûkîm und in seinem Commentar zur Mischnah über den Ssabismus spricht[1]. Eben so erklärt er die Stellen in der Mischnah, wo einfach vom griechisch-römisch-syrischem Heidenthum in Palästina und von heidnischen Gebräuchen die Rede ist, durch Lehren, die er aus sogenannten ssabischen Schriften geschöpft hatte, und welche, nach seiner Meinung, der ssabischen Religion eigen waren[2]. So sagt er ferner in seinem Môreh-Nebûkîm[3] zu seinem Schüler Joseph ben Jehûdah: «Du kennst die Verbreitung der ssabischen Religion bis zur Zeit Mosis und du weisst, dass die Menschen damals, mit Ausnahme einiger Wenigen — womit er die Patriarchen meint — dem Heidenthume[4] ergeben

1) S. ib. p. 435 f. 486 ff.
2) S. ib. p. 484 ff. §. 42 ff.
3) S. ib. p. 451, §. 1.
4) הוו עובדי עבודה זרה steht im hebräischen Texte.

waren». So erklärt er ferner die Türken im äussersten Norden und die Inder im äussersten Süden für die Ueberreste jener Ssabier, welche einst die ganze Welt erfüllt haben, und den Ssabismus als die Religion, «welche einst den ganzen Erdkreis dominirt hat»[1]. An einer andern Stelle[2] spricht er von den beschwerlichen Reinheitsgesetzen der Ssabier und führt als Beweise dafür die Reinheitsgesetze der Magier an, welche sich in der That in dem Avesta fast wörtlich wiederfinden. Von den israelitischen Urahnen, von denen es Josua 24, 2. heisst, dass sie jenseits des Flusses (Euphrat) gesessen und daselbst fremden Göttern gedient haben, sagt er, dass sie in die Irrthümer des Ssabismus verfallen waren[3]. An einer dritten Stelle[4] stellt er immer den Ssabismus und den biblischen חקות הגוים und den rabbinischen דרכי האמורי, worunter die Juden stets Heidenthum und heidnische Gebräuche überhaupt verstehen, als gleichbedeutend neben einander hin. Es kann also gar nicht zweifelhaft sein, dass Maimonides da, wo er von Ssabiern und Ssabismus spricht, an nichts Anderes als an Heiden und Heidenthum überhaupt dachte. Die Hauptfrage bleibt aber die, was er eigentlich unter Heidenthum verstand und auf welche Heiden seine Berichte zu beziehen sind. An einer andern Stelle drückt er sich darüber in einigen Worten deutlich aus. Bis zur Zeit Mosis, sagt er, waren die ssabischen Lehren sehr verbreitet und die meisten Menschen waren, mit Ausnahme einiger Wenigen, dem Heidenthume ergeben, d. h. dem Glauben an die geistigen Wesen und an das Herabziehen der Kräfte, und der Verfertigung der Bilder, die nach der Form der Gestirne gemacht worden sind[5]. Diese Auffassung ist der des Schahrastânî ähnlich und beruht offenbar, theils auf Stellen in den Schriften der bagdâdischen Ssabier, theils wohl

1) S. ib. p. 433, §. 4. u. vgl. ib. die Anmk. 14. zu demselben §.
2) S. ib. p. 483, §. 39. u. vgl. ib. die Anmkn. 141 ff. zu diesem §.
3) S. ib. p. 457, §. 8.
4) S. ib. p. 468 ff. §. 23 ff.
5) S. ib. p. 451, §. 1. und vgl. Anmk. 3. zu diesem §.

auf Stellen des Buches über die Agricultur der Nabathäer, von dem sogleich die Rede sein wird. Etwas ausführlicher spricht er sich in seiner Mischneh-Tôrah über das Wesen des Heidenthums aus. Ursprünglich, meint er daselbst[1], glaubten die Menschen, dass man die Gestirne und die Sphären eben so verehren müsste, wie man die Minister und die Grossen eines Königs verehrt. Man habe daher den Sternen Tempel erbaut und ihnen Opfer dargebracht, um durch sie die Gnade des Schöpfers zu erlangen. «Dies, sagt er ferner, ist der Kern des Heidenthums und diejenigen, welche die Wesenheit desselben kennen, sagen nicht, dass es keinen Gott ausser den Gestirnen gebe». Im Laufe der Zeit aber, sagt er zuletzt, wären falsche Propheten aufgekommen, welche behaupteten, dass Gott ihnen befohlen habe, diesem oder jenem Gestirn oder allen Sternen zu opfern, das Bild dieses oder jenes Planeten zu verfertigen und dasselbe anzubeten. Daraus sei der Götzendienst entstanden und derselbe habe mit der Zeit so überhand genommen, dass der Name des Höchsten ganz in Vergessenheit gerathen sei. Diese Auffassung des Entstehens und der Entwicklung des Heidenthums stimmt mit der oben mitgetheilten Darstellung des Mas'ûdî ziemlich überein[2], und es geht daraus hervor, dass Maimonides in seiner Mischneh-Tôrah im Heidenthume noch nicht die absolute Negation eines höchsten Wesens sieht und dass er jenes beinahe ganz so auffasst, wie Schahrastânî den Ssabismus. Dieses Buch hat aber Maimonides viel früher verfasst als den Môreh-Nebûkîm und er mag zur Zeit der Abfassung des zuerst genannten Werkes vielleicht blos diejenigen Schriften gekannt haben, welche die philosophisch gebildeten Ssabier in Bagdâd verfassten und von denen er jedenfalls manche vor sich hatte. Anders spricht er sich in Bezug auf das höchste Wesen in seinem Môreh-Nebûkîm aus, welches Werk er als alter Mann schrieb und bei dessen Abfassung er auch nabathäische und dergleichen andere

1) S. ib. p. 488 ff. §. 46 f.
2) S. oben p. 209.

Schriften benutzte, welche zum Theil ganz andere Lehren enthalten, als diejenigen, zu denen die harrânischen Ssabier sich bekannt haben; denn nach der von ihm in diesem Buche gelieferten Darstellung involvirt das Heidenthum die absolute Negation der Einheit Gottes[1]. Ueberhaupt fasst er im Môreh-Nebûkîm das Heidenthum so auf, wie dasselbe von den alten Rabbinen immer aufgefasst wurde, d. h. das Heidenthum besteht nach ihnen in der Verehrung der Planeten, vorzugsweise aber in der der beiden grössten derselben[2]. Nach der Anschauungsweise dieser Rabbinen überhaupt, wie vorzugsweise nach der des Maimonides ist jede Art von Zauberei, Magie, Divination, Beschwörung, Geisterbannung und dergleichen ähnliche Dinge ein wesentlicher Bestandtheil des Heidenthums, was allerdings in gewisser Beziehung auch wahr ist. Wir heben diesen letztern Punkt ganz besonders hervor und zwar desshalb, weil dies uns über manches Räthselhafte in dem Berichte des Maimonides Aufklärung geben wird. Jede abergläubische, im gewöhnlichen Leben, wie in Krankheitsfällen vorgenommene Handlung, die nicht in der Medicin sich als ein wirkliches Heilmittel erweist, oder die sich nicht durch die Vernunft und die Natur rechtfertigen lässt, sehen schon die Mischnaïten als Heidenthum an und verbieten ihre Ausübung wegen דרכי האמורי (Sitten der Emoriter), oder wegen חקות הגוים (Gebräuche der Heiden), die nicht nachahmt werden dürfen. So sehen sie auch jede Art von Beschwörung als 'Abôdah-Zarah, d. h. Heidenthum, Götzendienst, an[3]. Dasselbe thut auch Maimonides, der darin noch weiter ging als jene Talmûdisten, welche, selbst abergläubisch, darin noch manche Concession machten. In seiner Mischneh-Tôrah nämlich sagt er: «Diese Dinge (Beschwörungen und jede Art von Zauberei) sind Lug und Trug,

1) S. unten l. c. p. 4\2, §. 3. 2) S. ib. u. p. 435, §. 7.

3) S. Mischnah, Tractat. Sabbat, VI. 13. u. Talmûd denselben Tractat. fol. 71, *a*. Levit. 20, 23. u. den Hierosolymitanischen Talmûd denselben Tract. zu Mischnah VI. 13. fol. 23. ed. Sklow. u. Toseftâ Sabbat Cap. VII f., wo eine ganze Reihe von abergläubischen Handlungen aufgezählt ist, die schlechthin für heidnische erklärt werden.

durch welche die ehemaligen Heiden die Völker zum Irrthume verleitet haben». Auch an vielen andern Stellen identificirt er immer ausdrücklich jede Art von Zauberei, Hexerei und Divination mit Götzendienst und Heidenthum, so dass er die talmûdischen Gesetze und Vorschriften gegen diejenigen, welche jene treiben, geradezu unter der Rubrik: הלכות עבודה זרה וחוקותיהם, «Gesetze über den Götzendienst und ihre (der Heiden) Gebräuche», zusammenstellt[1]. So meint er, dass die Wolkendeutung, Schlangenbeschwörung, Zauberei, Geisterbannung, Gespensterbefragung, Zeichendeutung und Todtenbeschwörung sich aus dem heidnischen Glauben an den Einfluss der Gestirne und die Fähigkeit der Bilder, die Kräfte derselben herabzuziehen, entwickelt hätten[2]. An einer andern Stelle sagt er: «Die Ssabier beteten die Sterne an, verehrten sie und schrieben ihnen Wirkungen zu, die sie nicht besitzen. Sie waren es auch, welche Schriften verfassten über die Verehrung der Gestirne, über Zauberei, Beschwörungen, über die Geister des Thierkreises, über die Leitung der Gestirne, über Dämonen, Divination, Wolkendeutung, Schlangenbeschwörungen, nach den verschiedenen Arten derselben, Todtenbeschwörungen und dergleichen andere Dinge, welche die wahre Lehre verwarf ..... und welche alle den Kern des Götzendienstes und dessen Abzweigungen ausmachen»[3]. Wir sehen also hier ganz deutlich, wie weitumfassend der Begriff Heidenthum oder Ssabismus bei Maimonides ist.

Halten wir nun diesen Punkt fest im Auge, dass Maimonides jede Art von Zauberei für einen wesentlichen Bestandtheil des Heidenthums ansah, und schreiten wir nun zur Untersuchung seiner Quellen, um dieselben klar verstehen zu lernen.

Maimonides giebt selbst seine Quellen an[4] und dieselben lassen sich in folgende vier Classen eintheilen:

---

1) S. Mischneh-Tôrah des Maimonides, Bd. I. den Tractat über den Götzendienst, 6, 1. 2. u. 11, 6 ff.

2) S. unten Bd. II. p. 435 f. §. 7. vgl. ib. p. 463, §. 19.

3) S. ib. p. 486. — 4) S. ib. p. V, III, 1. u. 2. p. VI, IV, 1–8. u. p. 461, §. 14.

1) nabathäische Schriften, d. h. Werke, die von heidnischen Babyloniern verfasst wurden und mehr oder minder auf den heidnischen Cultus in Babylonien Bezug haben;
2) Werke astrologischen und magischen Inhalts, welche entweder aus dem Indischen übersetzt, oder wenigstens nach dem Muster gewisser indischer Schriften des angegebenen Inhalts, bearbeitet worden sind;
3) Pseudepigraphen nnd auch sonst gewisse Schriften, welche unter den Mohammedanern cursirten und die von Zauberei, Talismanen, Divination u. drgl. andern Dingen handelten;
4) Schriften, welche von harrânischen Ssabiern über die Religion und den Cultus derselben verfasst wurden.

Wir wollen diese verschiedenen Classen von Quellen einzeln besprechen und mit seiner Hauptquelle: كتاب الفلاحة النبطية, dem «Buche über die Agricultur der Nabathäer»[1] beginnen. Dieses Werk, aus neun Büchern bestehend, war ursprünglich in nabathäischer Sprache abgefasst und wurde im Jahre 291 (904) von Abû-Bekr A'hmed ben 'Alî Ibn Wa'hschîjah es-Ssûfî el-Qeisî el-Kasdânî — d. h. der Chaldäer — in's Arabische übersetzt. Da nun dieses Buch ursprünglich in nabathäischer Sprache geschrieben war, so versteht es sich von selbst, dass es von Nabathäern verfasst wurde und dass die darin enthaltenen Lehren und Meinungen nabathäische sind. Zuvörderst ist aber zu bestimmen, was für ein Volk unter den Nabathäern zu verstehen ist, von dessen Agricultur das erwähnte Werk handelt.

1) Von diesem Werke befindet sich ein 600 Folioseiten starker Band, den 2. und 3. Theil enthaltend, auf der Kaiserl. Bibl. in Paris Nr. 913. Quatremère benutzte dieses Exemplar und spricht über dieses Werk ausführlich im Nouveau Journ. Asiat. T. XV. 1835. p. 227–240. Auf der Bodlej. Bibl. ist der 3. 4. u. 5. Theil NN. 463. (der 5. Theil, 190 Foliobl.), 506. (der 3. Theil, 203 Bl. in 8°) u. 507. (der 4. Theil, 120 Bl. in 8°) aufbewahrt; vgl. Uri's Catalog, p. 118 u. 124 f. Auszüge aus diesem Werke sind in Paris NN. 914. u. 915., in Leiden NN. 1915. u. 1916. In Madrid ist 1802 der Auszug des Ibn 'Awwâm, von dem unten die Rede sein wird, im Text mit span. Uebersetzung erschienen. Der vollständige Titel dieses Werkes ist: كتاب الفلاحة مؤلف الشيخ الفاضل ابو زكريا يحيى ابن محمد بن احمد ابن العوّام

Die höchst lehrreiche Abhandlung Quatremère's über die Nabathäer[1], worin nachgewiesen wird, dass dieselben kein arabischer, sondern ein aramäischer Stamm sind, ist zwar allgemein bekannt, jedoch nicht allgemein anerkannt. Ungeachtet der schlagenden Beweisführung Quatremère's giebt es unter den Nichtorientalisten viele Gelehrte, welche sich von der abgeschmackten Ableitung der Nabathäer von dem biblischen נביות, *Nebajôt*, einem Sohne Ism'ael's, nicht lossagen können und, durch ungenaue Berichte der Alten irregeführt, die Nabathäer durchaus für Araber halten. Wir wollen aber die Frage: ob die Nabathäer des Diodor, Strabo, Plinius, Josephus und dergleichen anderer occidentalischer Schriftsteller des Alterthums Araber sind oder nicht, auf sich beruhen lassen; es kann dagegen gar keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass die Araber selbst die Nabathäer für keine Araber hielten, dass dieselben unter Nabathäern im engern Sinne nichts anderes als die ältere und die jüngere einheimische Bevölkerung des südlichen Mesopotamien oder des alten Chaldäa und dessen nächster Umgebung verstanden, ferner dass sie fast alle aramäische Stämme, die Kana'aniter nicht ausgenommen, für Nabathäer im weitern Sinne hielten. Dieser von Quatremère nicht hinlänglich präcisirte Satz ist übrigens von demselben mit einer Unzahl von Stellen

---

اشبيلي, Libro de agricultura, su autor el doctor excellente Abu Zaccaria Jahja Aben Mohammed ben Ahmed eben el Awam, Sevillano. Traducido al Castellano y anotado por *Don Josef Antonio Banqueri*, Madrid 1802. 2 vol. fol. Vgl. Casiri l. c. I. p. 323–338, wo dieses Werk ausführlich beschrieben ist. Es muss aber hier bemerkt werden, dass dieses Werk, ungeachtet der Versicherung Ibn Chaldûns und Anderer (s. unten) kein Auszug aus der Agr. Nab. ist; denn Ibn 'Awwâm giebt seine Quellen in der Vorrede (p. 8 f.) an und man sieht daraus, dass er bei der Abfassung seines Werkes viele von Mohammedanern verfasste Schriften über Agricultur benutzt hat. Jedenfalls aber finden sich sehr beträchtliche Auszüge aus der Agricultura Nabathaeorum in dem Werke des Ibn 'Awwâm. — Leider ist dieses Buch, das für die Botanik und die Geschichte der Agronomie einen hohen Werth hat, wie es scheint, noch nie von den Botanikern benutzt worden, denen selbst die Existenz dieses Buches wohl ganz unbekannt ist.

1) In Nouv. Journ. As. l. c. p. 5–55. 90–136. u. 209–240.

aus arabischen Schriftstellern belegt worden, zu denen hier noch einige hinzugefügt werden sollen. Wir bemerken aber auch zugleich, dass nicht alle Völker, welche die Araber für Nabathäer hielten, und dass ferner nicht sämmtliche Bewohner des südlichen Mesopotamien. Nabathäer waren, sondern dass nur die relativ ursprüngliche, semitische Bevölkerung Babyloniens, zu der die erst später eingewanderten, wohl nichtsemitischen Chaldäer nicht gehören, aus den eigentlichen Nabathäern bestand und dass nur diese Bevölkerung sich selbst mehere Jahrhunderte nach der Gründung des Islâm Nabathäer nannte.

Ausser den von Quatremère angeführten Belegen für den obigen Satz wollen wir noch folgende Stellen anführen. In der *Agricultura Nabathaeorum* selbst heisst es von den Nabathäern, nach einer von Maqrîzî mitgetheilten Stelle, dass dieselben die Bewohner des Landstrichs von Babylonien vor den Kasdäern, d. h. den Chaldäern, waren[1]. An einer andern Stelle dieses Buches bemerkt Ssagrît, der ursprüngliche Verfasser desselben (s. unten), nach einer Mittheilung des Ibn 'Awwâm, dass das, was in diesem Werke über Agricultur gesagt ist, sich speciell auf den babylonischen Landstrich und diejenigen Gegenden und Länder bezieht, welche demselben hinsichtlich ihrer climatischen Beschaffenheit ähnlich sind[2]. Der Verfasser des Buches über die Agricultur der Nabathäer hatte also vorzugsweise Babylonien im Auge.

Im zweiten Capitel des Morûg eds-Dsahab des Mas'ûdî, wo ein Verzeichniss aller Capitel des ganzen Werkes steht, lautet die Ueberschrift des 20. Capitels[3]: ذكر ملوك بابل من النبط وغيرهم

1) S. unten Bd. II. p. 606 u. vgl. die Stelle bei Quatremère l. c. p. 107.

2) Bei Ibn Awwâm l. c. I. p. 82 heisst es: قال (يعني صغريت) والذى اذكر فى هذا الكتاب يعنى الفلاحة النبطية ما كان موافقا لاقليم بابل خاصة ولما اشبه مزاجه من الاقاليم والبلدان; vgl. ib. II. p. 330.

3) Im Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 505, *b*. Bd. I. f. 6, *b*.; vgl. Sprenger l. c. p. 31.

وهم الكلدانيون, «Ueber die babylonischen Könige von den Nabathäern und dergleichen Andern und diese sind die Chaldäer», d. h. die Nabathäer sind mit den Chaldäern identisch. Diese Ueberschrift lautet am Anfange des 20. Cap.[1]: ذكر ملوك بابل وهم ملوك النبط وغيرهم, «Ueber die babylonischen, d. h. die nabathäischen Könige und dergleichen Andere». Babylonisch und nabathäisch ist also geradezu identisch. Als 'Abd-el-Mesî'h[2], berichtet Mas'ûdî im 9. Cap. des Morûg, zu Châlid, dem Feldherrn des Chalifen 'Omar, als Abgesandter aus 'Hîrah geschickt wurde, fragte ihn jener: «seid ihr Araber oder Nabathäer? worauf er erwiederte: «wir sind nabathäisirte Araber und arabisirte Nabathäer»[3].

In einem Spottgedichte auf Kâfûr macht sich Motanabbî über einen Minister desselben lustig, dass er als Nabathäer Untersuchungen über die Abstammung der arabischen Stämme anstelle. Der Commentator el-Wâ'hidî bemerkt zu dieser Stelle, dass unter «Nabathäer» Einer aus Suwwâd (Babylonien) gemeint sei und dass die Satire darin bestehe, dass jener Minister als Nabathäer, der also kein Araber ist, über die Abstammung derselben (die Araber) unterweisen will[4].

Im Kitâb el-'Agâïb el-Kabîr des Ibrahîm ben Wassîf-Schâh[5] heisst es: Nabîth ist einer der Kinder Kana'ans und die Nabathäer von Suwwâd (Babylonien) stammen von ihm.

---

1) Im Ms. ib. fol. 91, *a*.

2) Vgl. über diesen Hammer, Literaturgeschichte der Araber, I. p. 45 ff.

3) S. Sprenger l. c. p. 249.

4) Der Vers des Motanabbî lautet:

بها نبطيّ من اهل السواد يدرس انساب اهل الفلا

Dazu bemerkt der Commentator el-Wâhidî (Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 34, fol. 451, *b*. u. Cod. Nr. 35, fol. 242, *a*.): يريد بالنبطى السوادى وهو ابو الفضل بن خنزانة (خزابة Cod. 35.) .... وانما يتعجب لانه ليس من العرب وهو يُعلّم الناس انساب العرب

5) Ms. ib. Nr. 518, fol. 39, *a*.; vgl. oben p. 237, Anmk. 1.

Jâqût zählt nach Hamzah Issfahânî fünf Sprachen auf, die im persischen Reiche gesprochen wurden, zu denen er auch die syrische Sprache rechnet. Von derselben sagt er, dass sie in Sûristan, d. h. in 'Irâq, gesprochen werde und dass sie die Sprache der Nabathäer sei. Eben so nennt Jâqût an einer andern Stelle ausdrücklich die Bewohner von Sûristân Nabathäer[1].

Hamawî erwähnt in seinem Târîch el-Manssûrî[2] die Völker, deren Könige, um so zu sagen, stereotype Namen hatten, wie z. B. Pharao u. dgl. andere, und bemerkt, dass die Könige der Nabathäer Nimrod hiessen. Der biblische Nimrod regierte bekanntlich über Babylonien und Manche unter den Mohammedanern glaubten, dass alle Könige dieses Landes diesen Namen führten.

Ibn Abî-Osseibi'ah theilt in seiner bekannten Geschichte der Aerzte verschiedene Ansichten über den Ursprung der Medicin mit und sagt dann: die Nabathäer von 'Irâq, die Syrer, die Chaldäer, die Kasdäer u. dergl. Andere von den verschiedenen Arten der alten Nabathäer, behaupten, dass sie die Erfinder der Medicin seien u. s. w.[3]

In Nochbah ed-Dahr des Dimeschqî[4] heisst es von Nimrod, dass er nach der Meinung «der Nabathäer, d. h. der Chaldäer» der erste König der Welt gewesen wäre. An

---

1) S. oben p. 163, Anmk. 2. u. p. 164, Anmk. 1., wo die betreffenden Stellen aus dem grossen geographischen Wörterbuche des Jâqût im Original mitgetheilt sind.

2) Ms. l. c. Nr. 521, fol. 3, *b.*: وللانباط ملوك يقال لهم النماردة

3) Ms. ib. Nr. 548, fol. 6, *a.* Die ganze betreffende Stelle lautet daselbst: واما نبط العراق والسورانيون والكلدانيون والكسدانيون وغيرهم من اصناف النبط القديم فيدعى لهم انهم مبادى صناعة الطب وان هرمس الهرامسة المثلث بالحكمة كان منهم ويعرف علومهم فخرج عنهم الى مصر الخ

4) Ms. ib. Nr. 593, fol. 125, *b.* Daselbst heisst es von Nimrod: اول من ملك واول ملوك العالم على ما زعموا القبط (l. النبط) وهم الكلدان

einer andern Stelle macht er die Nabathäer zu Nachkommen des Nabît, eines Sohnes des Kana'an und sagt von ihnen, dass sie Babylonien bewohnt hätten und dass Nimrod ihr erster König gewesen wäre. Gleichzeitig bemerkt Dimeschqî, dass die Chaldäer, Kasdäer, 'Ganbân, 'Garâmiqah (Assyrier), Kûthäer und Kana'anäer alle Nabathäer wären[1].

In den bekannten Prolegomenis des Ibn Chaldûn kommt ein Capitel vor, welches die Ueberschrift hat: «die Geschichte der nabathäischen und syrischen Könige von Babylon» u. s. w.[2] An einer andern Stelle[3] spricht Ibn Chaldûn von der Erfindung der Zauberkunst und der Talismane und bemerkt, dass diese Wissenschaft bei den syrischen und chaldäischen Bewohnern von Babylon, bei den Aegyptern und dergleichen andern Völkern verbreitet gewesen sei, welche darüber viele Schriften besessen hätten, von denen nur wenige auf uns gekommen wären, wie z. B. das Buch über die Agricultur der Nabathäer von Ibn Wa'hschijah, welches zu den Schriften der Babylonier gehöre und aus dem die Leute die Zauberkunst gelernt hätten. Er hält dieses Buch also für ein babylonisches und wir lernen aus dem zuletzt Gesagten den Character jenes Werkes kennen. Ibn Chaldûn macht überhaupt, wie alle andern mohammedanischen Schriftsteller, einen strengen Unterschied zwischen

---

1) S. unten Bd. II. p. 414.

2) الخبر عن ملوك بابل من النبط والسريانيين الخ, s. Dozy, Catalog. II. p. 151.

3) Ib. im Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 505, p. 475 f. heisst es, dass die علوم السحر والطلسمات in den Schriften der alten Völker vor Moses, wie z. B. in denen der Nabathäer und Chaldäer, behandelt wurden; dann bemerkt er: وكانت هذه العلوم فى اهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفى اهل مصر من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التواليف والآثار ولم يترجم لنا من كتبهم الا القليل مثل الفلاحة النبطية لابن وحشية من اوضاع اهل بابل فاخذ الناس هذا العلم منها الخ

Nabathäern und Arabern, und so stellt er an verschiedenen Stellen seines erwähnten Buches auf der einen Seite Nabathäer, Perser, Kopten, Römer u. s. w. und andererseits die altarabischen Stämme, wie die 'Ad, Th'amûd, Amâliqah u. s. w., zusammen[1].

In dem Achbâr ed-Dowel des Jûsuf ben A'hmed ed-Dimeschqî[2] lautet die Ueberschrift des 45. Cap. des 53. Buches, welches von der altbabylonischen Geschichte handelt: «Ueber die Babylonier und diese sind die alten Nabathäer». — Dass der nabathäische Dialect vorzugsweise im südlichen Mesopotamien gesprochen wurde, wissen wir aus verschiedenen von Quatremère mitgetheilten Stellen[3]. Es wird also hoffentlich Niemand mehr daran zweifeln, dass wenigstens die Nabathäer, von denen die Araber sprechen, Bewohner von Babylonien waren. Wegen der Etymologie von נְבָיוֹת, *Nebajôt*, brauchen sich die Nichtorientalisten nicht zu beunruhigen; denn sie ist ganz entschieden falsch. Die Araber transscribiren diesen Namen wohlweislich durch نابت, *Nábit*, während sie Nabathäer immer *Nabath*, نبط, oder *Nabîth*, نبيط, schreiben[4]. Man kann daher jene Etymologie für ein wissenschaftliches Vorurtheil — deren es in der Wissenschaft viele giebt — ansehen, von dem Mancher sich nur desshalb nicht lossagen kann oder will, weil man einmal seit Jahrhunderten daran geglaubt hat. Der Widerspruch zwischen den Berichten der Alten, nach denen die Nabathäer Araber waren, am Saume der arabischen Wüste, in Arabia Petræa und am älanitischen Meerbusen wohnten und durchaus keinen Ackerbau trieben, und zwischen den orientalischen Aussagen, nach denen jene in Chaldäa ihre Wohnsitze hatten, aramäischen Ursprungs und vorzugsweise dem Ackerbau ergeben waren, lässt sich durch Quatremère's Annahme, dass die Nabathäer der Alten Colonisten der chaldäischen Nabathäer wären[5], auf folgende Weise leicht erklären. Es ist

1) In demselben Ms. p. 330 u. p. 370.
2) Ms. der königl. Universitätsbibl. in Breslau, Nr. 26.
3) S. Nouv. Journ. As. l. c. p. 209 ff.
4) S. Sprenger l. c. p. 120.
5) S. Nouv. Journ. As. l. c. p. 128 ff.

möglich, dass nabathäische Stämme schon in der Urzeit, als iranische Völkerschaften in Mesopotamien einfielen und die Semiten nach dem Westen drängten[1], in die erwähnten Gegenden diesseits des Euphrats auswanderten und daselbst, da die Beschaffenheit des Bodens ihnen selten oder gar nicht gestattete, Ackerbau zu treiben, eine nomadische Lebensweise, nach der Art der Araber, annahmen, mit denselben sich zum Theil vermischten und mit der Zeit und nach Umständen auch Handel trieben. Da aber diese Nabathäer eine arabische Lebensweise führten, hielten sie die Alten, die hinsichtlich der ethnographischen Bestimmungen barbarischer Völkerschaften niemals sonderlich genau sind, für Araber. Haben wir ja oben gesehen, dass Plinius auch die ächt syrischen Bewohner des nördlichen Mesopotamien für Araber hält[2]. Hiobs Heerde, dessen Geschichte unbedingt in Arabia Petraea oder in Edomitis spielt, wird von den Kasdîm geplündert[3]. Diese Chaldäer wohnten demnach diesseits des Euphrats, scheinen ein Nomadenleben geführt zu haben und gingen oft auf Raub und Plünderung aus, wie Diodor die Nabathäer schildert[4]. Die Vermuthung liegt sehr nahe, dass der Verfasser des Buches Hiob an nomadisirende, aus Chaldäa ausgewanderte nabathäische Stämme jener Gegend dachte, die er blos desshalb Kasdîm nannte, weil ihm diese Benennung für die Bewohner Chaldäa's überhaupt geläufig war. Dass die Alten den Namen Nabathäer, den die ursprüngliche Bevölkerung Chaldäa's führte, nicht kannten, darf uns gar nicht befremden; denn sie kannten nur den in Babylonien herrschenden Stamm, die Chaldäer, der eine welthistorische Rolle gespielt hat. Uebrigens war ja auch der Name Aramäer den Alten fast unbekannt und von dem Namen Israeliten wussten sie gar nichts.

Nach dem Gesagten kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dass das Buch über die Agricultur der Nabathäer in Babylo-

1) S. oben p. 319 ff.
2) S. ib. p. 365 f.
3) S. Hiob I. 17.
4) S. Diodor. XIX. 94. u. vgl. ib. III. 43.

nien verfasst wurde und dass es von den Babyloniern handelt. Es bleibt hier nur noch Einiges über die Abfassungszeit und über den Inhalt dieses Buches mitzutheilen.

Ueber die Verfasser und die Abfassungszeit dieses Buches giebt Ibn Wa'hschîjah, der Uebersetzer und Bearbeiter desselben, nach einer von Quatremère nicht angeführten Stelle Maqrîzî's[1] Folgendes an: «Abû-Bekr A'hmed ben 'Alî ben Wa'hschîjah sagt in dem Buche über die Agricultur (der Nabathäer): er «habe dieses Buch übersetzt und aus der Sprache der Kasdäer «(Chaldäer) in die arabische Sprache übertragen. Dieses Buch «haben drei Weisen (oder: drei ihrer Alten) verfasst, nämlich «Ssagrît, Janbûschâd[2] und Qûtâmâ[3]. Der Erstere, welcher «im siebenten Tausend der 7000 Jahre des Saturn (des 7000-«jährigen Cyclus des Saturn) —, welches Jahrtausend dem Saturn «und dem Monde gemeinschaftlich ist — aufgetreten ist, habe es «begonnen, der Zweite, welcher am Ende desselben Jahrtausends «blühte, habe es beendigt, und der Dritte, welcher nach Ablauf «von 4000 Jahren des 7000jährigen Sonnencyclus erschienen sei, «habe es vervollständigt. Er (Ibn Wa'hschîjah) habe ausgerechnet, «dass zwischen dem Erstern und Letztern ein Zeitraum von mehr «als 18,000 Sonnenjahren liege»[4]. Diese Zahlen klingen ganz berosianisch und die Abfassung dieses Buches wird also mythischen

---

1) Im كتاب المواعظ (Ms. des Scheich Thanthâwî u. des orient. Instituts in St. Pet.) im Cap. überschrieben: ذكر ما قيل فى مدّة الدنيا ماضيها وباقيها

2) Vgl. unten p. 707. ib. Anmk. 3. u. p. 708. ib. Anmk. 1.

3) قوتاما, welchen Namen Ibn 'Awwâm in der gleich anzuführenden Stelle u. auch sonst überall قوثامى schreibt.

4) Diese Stelle lautet im Original wie folgt: قال ابو بكر احمد بن على بن وحشية فى كتاب الفلاحة انه عرب هذا الكتاب ونقله من لسان الكسدانيين الى اللغة العربية وانه وجده من وضع ثلاثة حكماوهم (1) صغريت وينبوشاد وقوتاما (2) ابتداه الاول وكان ظهوره فى الالف السابعة من سبعة

Personen der Urzeit zugeschrieben. Aus der oben[1] angeführten Stelle aus Ibn 'Awwâm geht gleichfalls hervor, dass Ssagrît der ursprüngliche Verfasser jenes Buches war; dennoch heisst es da, wo Ibn Awwâm seine Quellen aufzählt[2]: «Zu denselben «gehört auch das Buch über die Agricultur der Nabathäer, «verfasst von Qûthâmî und dasselbe beruht auf Aussprüchen «berühmter Weisen und Anderer. In diesem Buche sind die «Namen und die Zahl derselben erwähnt, zu denen Adam, «Ssagrît, Janbûschâd, Achnucha (Enoch), Mâsî, Dûnâ, «Thâmtarî und Andere gehören». Ibn 'Awwâm citirt Ssagrît, Janbûschâd und die andern eben erwähnten Personen sehr häufig und es scheint uns, dass das Buch über die Agricultur der Nabathäer ein Sammelwerk war, das von Qûtâmâ redigirt wurde[3].

Quatremère, der den 2. und 3. Theil der *Agricultura Nabathaeorum* vor sich hatte, behauptet, dass in diesen beiden Theilen,

---

الالف سنى زحل وهى الالف التى يشارك فيها زحل [ا]لقمر وتتمه الثانى وكان ظهوره فى اخر هذه الالف واكمله الثالث وكان ظهوره بعد مضى اربعة الاف سنة من دور الشمس الذى هو سبعة الاف سنة وانه نظر الى ما بين زمان الاول والثالث فكان ثمانى عشرة الف سنة شمسية وبعض الالف التاسعة عشر

Bemerkenswerthe Varianten sind: (1) im Cod. des orient. Institt. قدمائهم. — (2) وقرقابى im Cod. Th. Diese Lesart zeigt auf ein قوتامى, *Qûtâmî*, hin. Statt ينبوساد steht ib. سوشاد, eine Corruption, die bei Ibn 'Awwâm oft vorkommt.

1) S. oben p. 699 u. ib. Anmk. 2.

2) L. c. I. p. 8 f.: منها كتاب الفلاحة النبطية تاليف قوثامى وهو مبنى على اقوال اجلة الحكماء وغيرهم وذكر فيه اسماءهم وعددهم منهم ادم وصغريت وينبوشاد واخنوخا وماسى ودونا وطامترى وغيرهم

3) Dieses geht besonders aus den vielen, von Ibn 'Awwâm aus der Agr. Nab. angeführten Stellen hervor, wo die oben genannten Personen sehr häufig citirt werden; vgl. unter Andern Ibn 'Awwâm l. c. I. p. 53 ff. bes. ib. p. 55.

die gegen 600 Folioseiten ausmachen, keine Spur vom Christenthum und von den durch die Griechen gegründeten Städten, wie z. B. Seleucia, Ctesiphon u. dgl. anderen, vorkomme, dagegen werde darin von Babylon, als von einer noch blühenden, mit zahlreichen Tempeln geschmückten Stadt, gesprochen. Quatremère vermuthet daher, dass jenes Buch noch vor der Zerstörung des chaldäischen Reiches durch die Perser, etwa zur Zeit des Nebûkadnâssar abgefasst worden sein[1]. Mag nun auch diese Ansicht nicht ganz wörtlich zu nehmen sein, so muss man doch wenigstens annehmen, dass jenes Werk einige Jahrhunderte vor Christus verfasst wurde; denn um die Zeit Christi war Babylon zu einer völlig bedeutungslosen Stadt herabgesunken.

Um aber dem Leser eine Idee von der Epoche, der das in Rede stehende Werk angehört, zu geben, wollen wir folgende höchst merkwürdige literarhistorische Notiz, die Quatremère aus dem zweiten und dritten Theile desselben ausgezogen hat[2], wörtlich mittheilen: «Un Auteur, bemerkt Quatremère nach der *Agricultura Nabathaeorum,* nommé *Sagrit*[3], dont on ignorait l'époque précise, et qui devait par conséquent avoir vécu dans un temps très-reculé, avait écrit en vers un traité d'agriculture, un grand ouvrage sur la médecine, et un autre sur les propriétés des temps. Ce dernier était, dit-on, un livre admirable, d'une grande étendue, d'une utilité incontestable, et pour lequel il n'avait point eu de modèle. Le premier ouvrage, je veux dire le traité d'agriculture, était divisé par chapitres, et chaque vers offrait une double rime, celle de premier mot et celle du dernier. On trouvait, dans chacun de chapitres, le dénombrement des plantes particulières aux

1) S. Nouv. Journ. As. l. c. p. 231 ff.

2) Ib. p. 227–230.

3) Im Buche Kôsrî (I. 61.) sind drei alte Gelehrte nach dem Buche über die Agricultur der Nabathäer erwähnt, nämlich Janbûschâd, ינבושאד (vgl. die folgende Anmk.), Ssagrît, צגרית, und Kûant, קואני, von denen es dort heisst, dass sie alle vor Adam gelebt haben, und dass Ersterer der Lehrer desselben gewesen sei; vgl. Hottinger, hist. orient. p. 283. ed. alt. und die beiden folgenden Anmkn. In einer von Ibn 'Awwâm l. c. I. p. 55 aus der Agr. Nab. angeführten Stelle scheint Janbûschâd den Adam zu citiren.

différents pays. *Douâbi*, qui était révéré comme prophète, passait pour auteur d'un ouvrage adressé au Syrien *Mar-daïad*. *Janbouschad*[1], qui avait vécu longtemps après *Sagrit*, n'avait point composé de traité exprès sur l'agriculture, mais il s'était attaché à suivre les traces de *Sagrit* en ajoutant aux découvertes de ce dernier les fruits de ses propres recherches. *Adam* avait, dit-on, écrit mille feuillets, dans lesquels il passait en revue ces plantes qui viennent dans un pays et ne réussissent pas dans un autre, et détaillait leurs vertus et leurs propriétés utiles ou nuisibles. On lui attribuait aussi un grand ouvrage sur la nature des terres, leurs différents saveurs, leurs qualités, leurs productions. Une partie de ces ouvrages existait encore à l'époque où écrivait l'auteur de l'agriculture nabatéenne. *Barkouka, de la ville de Babylone*, avait composé un traité des poisons, ainsi que le médecin *Raouata*[2]. *Kamas-Nehri* avait écrit une poëme dans lequel il donnait à la vigne la préférence sur les autres plantes, et même sur les palmiers. Il avait aussi écrit une pièce de vers sur le vin. On attribuait à *Tamiri le Cananéen* un poëme, dans lequel il exposait les diverses utilités des vents. *Noé* passait pour auteur d'un grand ouvrage qui lui avait été inspiré par la lune[3]. *Koulouscha*, qui prenait le titre *d'envoyé du soleil*, avait composé un traité des mystères. *Maschi-Nehri* avait écrit un ouvrage dans lequel il s'attachait à relever les inconvénients que présente le climat de la Syrie, afin de réfuter le livre du Cananéen Tamiri, qui cherchait à prouver que la Syrie l'emportait sur la *Babylonie*. On attribuait au même *Tamiri* une réponse à la lettre que lui avait

1) In den gedruckten Ausgaben des Buches Kosri steht ינבושאר, Janbûschar, welche Lesart wahrscheinlich durch Verwechslung der ähnlichen Buchstaben ד und ר entstanden ist.

2) Es scheint, dass dieser Rawata, راوتى(?), mit dem in der vorletzten Anmk. erwähnten Rûani, רואני = روانى, eine Person ist, und dass der erste Name eine Corruption des letztern ist. Denn ى u. ى können leicht verwechselt werden, dagegen kann dies nicht gut bei ת u. נ geschehen.

3) Vgl. unten Bd. II. p. 453 f. §. 6. p. 458, §. 10. u. p. 460, §. 13.

écrite *Noe* pour l'engager à quitter le culte des planètes et à n'adorer que le seul Dieu éternel. *Kamasch-Nehri*, qui passait pour le plus ancien des écrivains, avait composé un ouvrage intitulé *Schiaschek* (شياشق), divisé en trois chapitres, dans lequel il traitait de l'agriculture et du soin qu'exigent les plantes. Le poëte *Mabarderouka* avait écrit un poëme sur un vigne qui avait été blessée d'un coup de pioche. Enfin *Doulabi* que nous avons déjà nommé, et qui portait le titre *chef de philosophes* (سيّد الحكماء), *avait peint, de sa propre main, mille figures, qu'il avait laissées dans un temple des environs de Tyr, et sous chacune desquelles était placée une inscription qui indiquait la propriété de cet figure.* Il avait aussi déposé dans le même temple un ouvrage étendu, que donnait des détails circonstanciés sur l'objet qu'il s'était proposé en dessinant ces *images, et sur l'emploi que l'on pourrait en faire.* A l'époque où écrivait l'auteur de l'agriculture nabatéenne, l'ouvrage avait péri, ainsi qu'une grande partie des figures; il s'en était seulement conservé cent dix-huit, l'une desquelles représentait une vigne».

Aus diesem Excerpt lernt man zugleich den Inhalt des Buches über die Agricultur der Nabathäer kennen; denn diese Agricultur ist nicht blos auf rein agronomische Grundsätze basirt, sondern der Ackerbau hing innig mit dem religiösen Cultus und der Astrologie zusammen, besonders aber gehörte dazu die Verfertigung verschiedener Telesmata und Bilder, und allerhand Zauberei und Hexerei wurde dabei nach den Vorschriften jenes Buches ausgeübt[1]. Maimonides sagt auch, dass jenes Buch voll heidnischen Unsinns sei und dass es von der Verfertigung der Talismane, Herabziehung der Kräfte der Geister und von Zauberei, Dämonen und Gaulen handele[2]. Das Buch über die Agricultur der Nabathäer wird daher von vielen arabischen Autoren, wie z. B. von

1) S. ib. p. 458. 462 ff. §. 16. p. 466 f. §. 21. p. 468 f. §. 23. u. p. 474 ff. §. 29 ff. Ibn Chaldûn schildert in seinen Prolegomenis (Ms. l. c. p. 473 f. im Cap. über علم الفلاحة) die Agricultur der Nabathäer auf dieselbe Weise, wie wir oben.

2) S. ib. p. 458, §. 9.

Sachâwî in seinem Irschâd[1], von Ibn Chaldûn in seiner Moqaddimah, geradezu zu den Büchern, welche von der Zauberkunst handeln, gerechnet[2]. Die Mohammedaner fanden es für nöthig, Auszüge aus diesem Buche zu machen, in welche sie nur das rein Agronomische aufnahmen[3]. Aber in dem erwähnten Auszug des Ibn Awwâm kommen, ungeachtet der Versicherung Ibn Chaldûns vom Gegentheil, manche beim Ackerbau anzuwendende telesmatische Mittel vor, welche den von Maimonides angeführten nicht unähnlich sind[4]. Ueberhaupt hielten die Araber die alten Nabathäer eben so gut für Zauberer und Hexenmeister, wie die Griechen und Römer die Chaldäer des Alterthums. Dies geht deutlich aus den schon angeführten Stellen des Ibn Chaldûn[5], dann aus manchen Stellen des Irschâd von Sachâwî[6], endlich aus vielen Mittheilungen 'H. Chalfa's hervor. So spricht derselbe[7] von der «disciplina Nabathaeorum in arte incantandi, quae in exercendo certis temporibus opportunis versatur. Ferner wird erwähnt ein كتاب سحر النبط, *liber de arte magica Nabathaeorum*, ein كتاب طبقاتا, *liber Thabaqâtâ*, welches von der Verfertigung der Telesmate handelt, endlich ein كتاب اسرار الشمس والقمر في النيرنجيات, *liber de mysteriis solis et lunae de doctrina Nirang'ijât* (natürliche Magie); diese drei Schriften sind von Ibn Wa'hschîjah aus dem Nabathäischen in's Arabische übersetzt worden[8].

---

1) In der Bibliotheca Indica, Calcutta 1849. Heft I. ed. Sprenger p. ٧٩ im Cap. über علم السحر.

2) S. oben p. 702 u. ib. Anmk. 3.

3) Ibn Chaldûn l. c.; vgl. Nouv. Journ. As. l. c. p. 237 f., wo die betreff. Stelle aus Ibn Chaldûn in franz. Uebersetzung mitgetheilt ist.

4) S. Ibn 'Awwâm l. c. II. Cap. 29, §. 5. p. 337 u. 339.

5) S. oben p. 702 u. ib. Anmk. 3. Dahin gehört noch folgende Stelle des Ibn Chaldûn l. c. p. 477: واما وجود السحر في اهل بابل وهم الكلدانيون من النبط والسريانيين وكثير نطق به القران وجآت به الاخبار الخ

6) L. c. p. ٧٣ f. u. ٧٥ f.

7) Bd. III. p. 384, Nr. 7033.

8) S. Irschâd II. cc. u. 'H. Chalfa I. p. 281, Nr. 650. III. p. 384, Nr. 7053. IV.

Dieser Ibn Wa'hschîjah war, sowohl nach seiner eigenen oben angeführten Angabe, als nach Andern, der Uebersetzer der *Agricultura Nabathaeorum;* er scheint aber, wie schon bemerkt, dieses Buch nicht blos übersetzt, sondern auch umgearbeitet zu haben. Quatremère giebt zu, dass Ibn Wa'hschîjah manche Interpolation gemacht habe[1], und aus der unten nach Maqrîzî angeführten Stelle scheint sogar hervorzugehen, dass er jenes Werk geradezu bearbeitet hat[2]. Durch diese Annahme lässt sich auch die Erwähnung vieler biblischen Personen, wie Adam, Seth, Noa'h und Abraham in jenem Buche — über welche Maimonides viele Stellen aus demselben mittheilt —, erklären; denn theils mag wohl Ibn Wa'hschîjah aus einem chaldäischen Adam einen biblischen und aus einem Xisuthrus einen Noa'h gemacht, theils mag er manches ganz Neue eingeschoben haben. Aus dem, was über Ibn Wa'hschîja und dessen Schriften berichtet wird, ersieht man auch, dass er überhaupt viele nabathäische Schriften übersetzt, dass er sich mit der nabathäischen Literatur und mit nabathäischer Wissenschaft viel befasst und über verschiedene Arten der Zauberkunst geschrieben hat, ferner dass er für einen Zauberer, Alchymisten u. s. w. angesehen wurde und sich selbst für einen solchen ausgegeben hat[3].

Die Hauptquelle des Maimonides über die Ssabier und den

---

p. 166, Nr. 7976. u. V. p. 94, Nr. 10178. Das zuletzt erwähnte Werk citirt auch Dimeschqî in seinem Nochbah ed-Dahr (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 593, fol. 42, *b.*) mit den Worten: قال ابن وحشية فى كتاب التعاقين المسمّى بأسرار الشمس والقمر. Nach diesem Citat zu urtheilen scheint dieses Werk alchymistischen Inhalts zu sein und von der Natur der Metalle und Pflanzen zu handeln. Im Irschâd ist p. ٧٣ u. ٧٥ ausdrücklich bemerkt, dass Ibn Wa'hschîjah die drei oben erwähnten Bücher aus dem Nabathäischen übersetzt habe.

1) Nouv. Journ. As. l. c. p. 232 u. vgl. Journ. des Sav. 1849. Oct. p. 611.

2) S. unten Bd. II. p. 605 f. §. 3.

3) S. H. Chalfa III. p. 98, Nr. 4582. IV. p. 166, Nr. 7976. ib. p. 461, Nr. 9183. V. p. 95, Nr. 10194. ib. p. 117, Nr. 10311. u. p. 137, Nr. 10402. Hottinger l. c. p 298 f., dessen Promtuarium p. 402 ff.; vgl. ib. p. 235. S. ferner Hammer l. c. V. p 403 f., den alten Leidner Catal. Nr. 771. 803. 1274. u. 1914–18. u. Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte p. 38 f. Nr. 96.

Ssabismus ist also ein ohne Zweifel lange vor Christus in Babylonien abgefasstes und später am Ende des 9. Jahrhunderts von einem chaldäischen Hexenmeister und Alchymisten bearbeitetes Buch, welches von der Agricultur handelt, die mit dem babylonischen Heidenthum, mit der Astrologie und mit verschiedenen Arten von Zauberei eng verbunden war. Dieses Buch hat nichts mit unsern nordmesopotamischen jungen Harrâniern zu thun, und Maimonides gab es nur desshalb für ein ssabisches Buch aus, weil es vom Heidenthum und von Zauberei handelt; diese beiden aber sind bei ihm mit Ssabismus völlig identisch.

Zu der zweiten Classe der Quellen des Maimonides rechneten wir die Werke, welche entweder aus dem Indischen übersetzt, oder wenigstens nach dem Muster gewisser indischen Werke bearbeitet worden sind. Zu dieser Classe gehört das von Maimonides erwähnte «Buch (des) Thomthom». Maimonides zählt dieses Buch unter seinen Quellen auf und theilt auch daraus eine Verordnung mit, nach der ein Mann ein buntes Frauenkleid anzulegen habe, wenn er vor dem Planeten Venus stehe, eine Frau aber einen Panzer und kriegerische Waffen tragen solle, wenn sie vor dem Planeten Mars stehe[1]. Ibn Chaldûn erwähnt dieses Buch[2] unter den Werken über Zauberei und der Titel desselben lautet bei ihm: كتاب طُمْطم الهندى فى صور الدروج والكواكب, «das Buch des *Inders Thomthom* über die Bilder der Graden und der Planeten». Es handelt also vorzugsweise von den verschiedenen Bildern der Sphären und Planeten, die gewisser Zaubereien und Beschwörungen halber verfertigt wurden. 'H. Chalfa kennt dieses Buch, giebt aber in dem betreffenden Artikel[3] nichts Näheres über dasselbe an; dagegen sagt er im Artikel über علم الاختلاج[4], «doctrina ex tremore membrorum ho-

1) S. unten l. c. p. 461, §. 14. u. p. 470 f. §. 25.

2) Ms. l. c. p. 476.

3) Bd. V. p. 112, Nr. 10280. — Flügel transscribirt hier den Namen طمطم durch Tamtam; aber bei Maimonides ist dieser Name טומטום geschrieben, was unsere Vocalisirung dieses Namens rechtfertigt.

4) Bd. I. p. 193 f.; vgl. unten Bd. II. p. 38 u. p. 266 ff. Anmk. 326.

minis sive animalis involuntario praesagiendi», unter Andern Folgendes: «Multi viri docti ex cognitione illius tremoris doctrinam formarunt, et praesagia ex eo deduxerunt. Persae, 'Irâqani, *Indi, ut Thomthom*, et Euclides, eius auctores habentur». Das Buch des Thomthom scheint also auch von den verschiedenen Divinationsarten zu handeln. Wir haben also hier wiederum ein heidnisches Zauberbuch, das wohl aus Indien herstammt und das Maimonides hier gleichfalls nur desshalb als Quelle über Ssabier und Ssabismus benutzte, weil es vom Heidenthum und von heidnischen Gebräuchen handelt. In der That aber bezieht sich jenes Buch eben so wenig wie die *Agricultura Nabathaeorum* auf die Harrânier.

Zu den Schriften der dritten Classe, zu der verschiedene Pseudepigraphen u. dgl. andere Werke von unbekannten Autoren, welche von den mannichfachen Arten der Zauberei handeln, gehören, rechnen wir folgende von Maimonides unter seinen Quellen über Ssabier und Ssabismus aufgezählte Schriften:

1) ספר השרב, oder wie es im arabischen Original des Leidner Codex wahrscheinlich richtiger heisst: كتاب السرج[1]. Maimonides giebt nichts Näheres über dieses Buch an, zählt es aber zu den Werken über Talismane, so dass wir es hier wiederum mit einem Zauberbuch zu thun haben. 'Hâg'î Chalfa theilt unter den Schlagwörtern: سرج, سراجية, سراج und سرجة die Titel mehrerer Schriften mit, von denen er aber mehrere ohne Inhaltsangabe und zuweilen auch ohne Nennung des Autors anführt. Unter diesen Büchern erwähnt er auch ein Werk[2]: سراج الظلمة والرحمة لهذه الامة فى الاكسير للحكيم يحيى بن ابى بكر محمد البرمكى صديق جابر, «Lucerna obscuritatis et misericordia *huic populo* tributa de lapide philosophorum, auctore philosopho *Ja'hja ben Abî-Bekr el-Barmakî*,

1) S. unten l. c. Anmk. 47. zu Text Nr. IV.

2) Bd. III. p. 588, Nr. 7074.

qui amicus 'Gâbiri fuit. Mit diesem *huic populo* sind wohl die Alchymisten gemeint, wie es aus dem angegebenen Inhalt des Buches hervorzugehen scheint. Aber dasselbe scheint nicht blos vom Steine der Weisen, sondern zugleich von Zauberei überhaupt zu handeln; denn obgleich der Verfasser dieses Buches selbst wenig bekannt ist, so war sein Freund desto mehr als Zauberer und Hexenmeister berüchtigt. Dieser 'Gâbir ist nämlich kein anderer als der auch in Europa durch das ganze Mittelalter und auch in der neuern Zeit bekannte Alchymist Giabir oder Geber, dessen alchymistische Schriften lateinisch und deutsch gedruckt worden sind. Dieser 'Gâbir war aber nicht blos Alchymist, sondern er beschäftigte sich auch mit Zauberei und Talismanen, was Ibn Chaldûn ausdrücklich von ihm bezeugt[1], und er bearbeitete auch die Schriften seines Lehrers 'Ga'afar ess-Ssadîq über Augurien und Divinationen[2], lauter Dinge, die Maimoides für reines Heidenthum ansah. Wenn nun hier ausdrücklich bemerkt wird, dass der Verfasser jenes Buches ein Freund dieses 'Gâbir war, so beschäftigte er sich wahrscheinlich, wie dieser, mit ähnlichen Gegenständen, und Maimonides mag daher von seinem Standpunkte aus jenes Werk für ein ssabisches, d. h. heidnisches, angesehen haben.

2) und 3) Zwei Bücher über Talismane, von denen das eine Aristoteles zugeschrieben wird; es sind also Zauberbücher und daher in den Augen des Maimonides als heidnisch oder ssabisch verpönt. Unter den Mohammedanern cursirten ziemlich viele Schriften, die von verschiedenen Gegenständen der Zauberkunst handelten und welche sonderbarer Weise jenem vielleicht allzu nüchternen Philosophen zugeschrieben wurden[3]. Aehnlichen Inhalts mag das sonst unbekannte Buch

1) Prolegom. Ms. l. c. p. 475 ff.

2) S. Ibn Challikân Nr. ١٣٠ ed. Wüstenf. u. Slane l. c. I. p. 300. 'H. Chalfa V. p. 277, Nr. 10996. u. ib. p. 280. u. Wüstenf. Gesch. der arab. Aerzte p. 12 f. Nr. 25,

3) Vgl. Irschâd l. c. p. ٧٢٤, wo von einer gewissen Art von Zauberei die Rede

4) Istomachos sein, da es gleichfalls Aristoteles zugeschrieben wurde und Maimonides es in einer so schlechten Gesellschaft anführt. — Zu dieser Classe gehört wahrscheinlich auch das von Maimonides erwähnte

5) Buch, welches Hermes zugeschrieben wird. Mit diesem Buche ist schwerlich etwa so ein Werk gemeint, wie die unter uns cursirenden pseudohermetischen Schriften, oder etwa wie das von el-Kindî erwähnte, das bei den Ssabiern in hohem Ansehen stand; denn ein solches Werk, in welchem die Idee der Einheit Gottes ganz besonders in den Vordergrund gestellt wird, würde Maimonides nicht gar so sehr missfallen haben und er würde auch bei Erwähnung dieses Buches etwa die Bemerkung gemacht haben, dass dasselbe, obgleich in ihm eine monotheische Richtung herrsche, ein verpöntes Werk sei. Es ist daher zu vermuthen, dass Maimonides eine der pseudohermetischen Schriften vor Augen hatte, welche unter den Mohammedanern cursirten und von Astrologie, Magie u. dgl. ähnlichen Dingen[1], die in seinen Augen so viel wie Heidenthum waren, handeln.

Bestimmt harrânisch sind die beiden von Maimonides erwähnten Schriften, deren Verfasser der Ssabier Is'haq ist; dass derselbe einer der harrânischen Ssabier war, ersieht man aus seinem Namen[2].

Zweifelhaften Ursprungs ist das von Maimonides erwähnte Buch: «über die Grade der Sphären und die Himmelszeichen, die bei jedem Grade zum Vorschein kommen». Der Babylonier Tenkelûschâh hat ein astrologisches Werk unter einem ähnlichen Titel in nabathäischer Sprache verfasst, das

---

ist und wo bemerkt wird, dass unter Andern auch das Buch Timaeus von Aristoteles und viele andere Schriften und Sendschreiben desselben an Alexander von jener Kunst handeln; vgl. 'H. Chalfa III. p. 460, Nr. 6440. p. 384, Nr. 7053. u. V. p. 113, Nr. 10286.

1) Vgl. 'H. Chalfa V. p. 247, Nr. 10877.

2) S. oben p. 621, Nr. XXX., unten Bd. II. p. v, Nr. III. ib. Anmk. 17. und p. 461, §. 14.

Ibn Wa'hschîjah in's Arabische übersetzte[1]), und es könnte wohl sein, dass Maimonides eben dieses Werk vor Augen hatte; demnach würde dieses Werk zur ersten Classe gehören.

Nach dieser Auseinandersetzung über die Quellen des Maimonides, über die Art und Weise, wie derselbe das Heidenthum überhaupt auffasste und was er sich darunter und unter Ssabismus dachte, kann es nicht mehr schwer fallen, seine Nachrichten über die Ssabier und den Ssabismus richtig zu würdigen und ihren Werth in's rechte Licht zu setzen. Für die Geschichte und den Cultus der harrânischen Ssabier haben sie geringen oder gar keinen Werth; denn selbst die wenigen Nachrichten, die er aus harrânischen Schriften geschöpft haben dürfte, verlieren sich unter der Masse derjenigen Angaben, welche er aus solchen Quellen schöpfte, die nicht im Entferntesten auf die Harrânier Bezug haben. Seine Mittheilungen über die Ssabier und den Ssabismus dürfen daher nach dem bisher Gesagten nicht anders aufgefasst werden, als Nachrichten eines unkritischen jüdisch-arabischen Gelehrten aus dem Mittelalter über Heiden und Heidenthum überhaupt, die er aus verschiedenen Epochen und verschiedenen Ländern angehörenden Schriften schöpfte, und welche noch obendrein nicht immer direct vom Heidenthume selbst, sondern zum Theil blos von weiteren Auswüchsen deselben, wie z. B. von Zauberei, Beschwörungen u. dgl. ähnlichen Dingen, handelten.

---

1) Dieses Buch ist auf der Leidn. Bibl. Nr. 1274 (891,2) aufbewahrt und führt den Titel: كتاب تنكلوشاه البابلى القوقانى فى صور درج الفلك وما يدل عليه; vgl. 'H. Chalfa l. c. u. p. 65, Nr. 9992.

Cap. II.

Das höchste Wesen der Ssabier.

In dem letzten Capitel des ersten Buches sind viele Nachrichten von mohammedanischen Schriftstellern, welche von dem höchsten Wesen und von einem Quasi-Monotheismus der Ssabier sprechen, mitgetheilt worden[1]. Es ist dabei die Behauptung aufgestellt worden, dass während der ersten Jahrhunderte des Christenthums eine Art von Monotheismus unter den gebildeten Heiden verbreitet war und dass es besonders die Neuplatoniker waren, bei denen diese Lehre gewissermassen die Grundlage ihrer Systeme bildete. Dieses soll hier für diejenigen, welche mit der grossen geistigen Bewegung und der geistigen Gährung, die während der ersten christlichen Jahrhunderte in der griechisch-römischen Welt vor sich ging, nicht näher bekannt sind, durch einige Hauptstellen aus den Schriften der Kirchenväter und der Neuplatoniker nachgewiesen werden. Vorher aber sollen hier noch einige Nachträge dazu, wie die philosophisch gebildeten Harrânier ihr höchstes Wesen auffassten, geliefert werden, aus denen zu ersehen ist, dass dieselben auch hierin nur die Meinungen der frühern Neuplatoniker nachgebetet haben.

Der Schöpfer — so lehren die Harrânier nach einer Angabe Schahrastânî's —, welcher vermöge seiner Essenz, Primitivität, Ursprünglichkeit und Ewigkeit einfach und durch seine Vervielfältigung in den körperlichen Gestalten vielfach sei, manifestire

1) S. oben p. 629 ff.

und personificire sich durch die sieben leitenden Planeten und durch die guten, wissenden, ausgezeichneten irdischen Körper, wodurch aber die Einheit in seinem Wesen nicht aufgehoben werde[1]. «Gott, lehren sie ferner, personificire sich nur vermittelst der himmlischen Sphären insgesammt, wobei er aber Eins bleibt; denn nur sein Thun kommt in jeder einzelnen Sphäre zur Erscheinung, nach Massgabe seiner Einwirkung auf sie und seiner Personification durch dieselbe; wie wenn die sieben Sphären seine sieben Glieder wären und wie wenn unsere sieben Glieder seine sieben Sphären wären, worin er zur Erscheinung kommt, so dass er vermittelst unserer Zunge spricht, vermittelst unserer Augen sieht, vermittelst unserer Ohren hört, vermittelst unserer Hände greift und (die Hand) ausstreckt, vermittelst unserer Füsse kommt und geht und vermittelst unserer Glieder handelt»[2].

Es ist hier nicht der Ort, die Frage zu erörtern, ob der Monotheismus oder ob der Polytheismus die ursprüngliche Form der Gottesverehrung war? Es handelt sich hier nur darum, die Thatsache zu constatiren, dass die Idee von einem höchsten Wesen, einem Gott der Götter und Herrn der Herren, aus der sich allmählich eine Art von Monotheismus entwickelte, von den Philosophen der frühern Zeit gelehrt, nach und nach sich verbreitete und während der ersten christlichen Jahrhunderte fast Gemeingut der damaligen gebildeten Welt wurde. Es versteht sich von selbst, dass dieses höchste Wesen bei der Vielfältigkeit seiner Erscheinung je nach den subjectiven Anschauungen verschiedenartig aufgefasst wurde.

Der babylonische Belus ist nach Berosus ein Gott der Götter, der Schöpfer aller Dinge, auch der Sonne, des Mondes, der Planeten und aller übrigen Dinge[3]. Von dem höchsten Wessn der Chaldäer sprechen Eusebius[4], die sibyllinischen Orakel[5],

1) S. unten Bd. II. p. 442 f. §. 30.; vgl. ib. p. 399 f. u. 514.
2) S. unten l. c. p. 444 f. §. 33.
3) S. Berosus in den Fragment. hist. Graec. Bd. II. p. 497.
4) Praep. Evang. IX. 10.
5) Sibyllina Orac. an vielen Stellen.

Jamblichus, Damascius[1] und viele andere Neuplatoniker und Letzterer vergleicht die All-Eins-Gottheit der Platoniker mit dem Urgrund aller Dinge der Chaldäer und mit dem *Αἰὼν κοσμικός* der Phönicier[2]. Mit Recht stellt daher Brucker als das Hauptdogma der Chaldäer auf: «Esse Deum omnium regem, patremque, cuius providentia universarum ordo atque ornatus factus est»[3]. Ob diese Idee auch der ältern oder nur der spätern Zeit angehört, ist für die vorliegende Untersuchung gleichgültig.

Im Occident war die Lehre von dem höchsten Wesen, dem Schöpfer aller Dinge, in der früheren Zeit einzelnen erleuchteten Männern bekannt und später war sie ziemlich allgemein verbreitet.

Cyrillus theilt die Meinung des Pythagoras von einem einzigen Gotte, der ewig existirt und der das Princip und der Vater aller Dinge ist, mit[4]; er führt auch die Meinung des Hermes Trismegistus über jenen unaussprechlichen, unkörperlichen und einzigen Gott an[5] und citirt Verse aus Sophocles und Stellen aus Xenophon, wo ebenfalls ungefähr dasselbe ausgesprochen ist[6].

Plato spricht in unzähligen Stellen von jenem höchsten Wesen, dem Vater aller Dinge und dem Schöpfer der Götter, den er auch *μέγιστος τῶν θεῶν* und *ὁ τοῦ παντὸς κυβερνήτης* nennt[7]; und Porphyrius erklärt in seiner Geschichte der Philosophie[8] den einzigen Gott Plato's für einen solchen, dem kein Name und nichts Menschliches zukommt, und dessen Benennungen alle uneigentlich sind.

Plotin spricht viel von höchsten Wesen und sagt, dass Anaxagoras, Heraclit, Empedocles und Aristoteles mit Plato

1) S Gale adnott. ad Jambl. de myst. Aeg. p. 202.

2) S. Damasc. quaest. de primis princip. p. 268, ed. Kopp.

3) S. Brucker, hist. philos. II. c. 2, §. 18, p. 132; vgl. Stanley, hist. philos. P. XIII. S. II. c. 1, p. 1122 u. c. 3. u. 4.

4) Contr. Jul. I. p, 30. C. u. D. ed. Spanh.

5) L. c. p. 31. C. u. D.; vgl. p. 33.

6) L. c. p. 32, A. B.

7) Vgl. Euseb. praepar. ev. IX. 12.

8) Ap. Cyrill. l. c. p. 31, A.

übereinstimmen, dass es ein einziges einfaches Wesen gebe, das vor allen Principien war, und dass aus demselben diese alle entstanden seien[1]. Ja Eusebius hält sogar die Lehre von dem ersten und höchsten Wesen, das allen andern Dingen voranstehe und das der Herr und Gott aller Götter sei, für die der Griechen[2].

Maximus Tyrus behauptet auch, dass der Grieche, wie der Barbar, der Bewohner des Festlandes, wie der Insulaner, der Weise, wie der Thor, darin übereinstimmen, dass es ein einziges höchstes Wesen gebe, das der König und Vater aller sei und dem die übrigen Gottheiten nur beigeordnet seien[3].

Wenn es in der älteren Zeit nur einzelne wenige erleuchtete Männer gab, welche die monotheistische Idee erfassten, so wurde diese nach und nach immer mehr verbreitet und allgemeiner, wie wir es eben bei Maximus Tyrus gesehen haben. So spricht auch Plutarch[4] von dem Einen und von dem ewigen und unvergänglichen Gotte der Stoiker; ferner[5] von der Erkenntniss «des ersten und nur mit dem Geiste erkennbaren Wesens», und an einer dritten Stelle sagt er[6]: «Wie Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer allen Menschen gemeinsam sind und nur bei verschiedenen Völkern verschiedene Benennungen haben, so giebt es auch nur Ein vernünftiges Wesen, welches diese Dinge ordnet, Eine sie regierende Vorsehung und untergeordnete Kräfte, welche über die einzelnen Dinge gesetzt sind». Wie die Harrânier nach Scharastânî, spricht sich auch Plutarch darüber aus, wie die Gottheit sich verwandle und in verschiedenen Gegenständen sich manifestire; ja die Winde, das Wasser, die Erde, die Gestirne,

1) S. unter andern Stellen bes. En. V. 1, 4 ff. 9. 5, 3. u. a. v. a. St.

2) Praepar. ev. IV, c. 5. p. 141.

3) . . . «ἕνα ἴδοις ἂν ἐν πάσῃ γῇ ὁμόφωνον νόμον καὶ λόγον, ὅτι Θεὸς εἷς πάντων βασιλεὺς καὶ πατήρ, καὶ Θεοὶ πολλοὶ, θεοῦ παῖδες, συνάρχοντες, θεῷ». Er bemerkt noch dazu: «Ταῦτα δὲ ὁ Ἕλλην λέγει, καὶ ὁ βάρβαρος λέγει, καὶ ἠπειρώτης, καὶ ὁ θαλαττιος, καὶ ὁ σοφὸς, καὶ ὁ ἄσοφος»; s. Fabricii Bibliogr. antiq. VIII. 5, p. 232, ed. sec.

4) De defect. orac. c. 19.

5) De Isid. c. 2.

6) Ib. c. 67.; vgl. de Ei Delphico c. 20.

die Geschlechter der Pflanzen und der Thiere betrachtet er als Verwandlungen der Gottheit[1].

Porphyrius spricht auch[2] vom höchsten Wesen, dem man nichts Materielles opfern dürfe, dem kein Wort und kein Gedanke, welcher irgend Etwas von einem leidenden Gemüthszustande an sich trage, gemäss sei und das man nur durch reines Schweigen und reine Gedanken verehren dürfe. Dieses höchste Wesen hält er für die erste Gottheit und für unkörperlich, unbeweglich, untheilbar u. s. w.[3]

Jamblichus begnügt sich nicht einmal mit einem Wesen, aus dem alle Dinge entstanden seien, sondern er nimmt noch vor dem *Primus Deus*, der nach ihm der Gott der Götter ist, ein Urprincip an, aus dem jener sich von selbst entwickelt haben soll, und er sagt daher, dass alle Götter aus der Einheit entstehen und in derselben bestehen, ja dass diese ihre Essenz sei[4]; dass es ferner vor allen Dingen und Wesen ein Urprincip gebe, das früher als die erste Gottheit selbst gewesen und das die Quelle aller Dinge und die Wurzel jener intelligiblen Ideen sei[5].

Julianus Apostata betrachtet die Sonne als die Erzeugerin aller Menschen[6], von der wir unsere Nahrung empfangen[7], als die wirkende Ursache, von der alles Gute im Leben, entweder ganz unmittelbar, oder durch Vermittlung der andern Götter komme[8], und nimmt an, dass sie von Göttern umgeben sei[9], und dennoch lässt er sie aus einem ersten Principe emanirt sein[10]

1) De Ei Delphico c. 9. s. ibid.

2) De abstinentia, II. 34.; vgl. das folg. Cap. p. 728, Anmk. 3.

3) L. c §. 37: Ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἀσώματός τε ὢν καὶ ἀκίνητος καὶ ἀμέριστος, καὶ οὐδὲ ἔν τινι ὤν, οὔτε ἐνδεδεμένος εἰς ἑαυτὸν, χρήζει οὐδενὸς τῶν ἔξωθεν, ὥσπερ εἴρηται.

4) De myst. Aegypt. I. 19.

5) L. c. VIII. 2. Ueber den zweiten Primus Deus vgl. Gale, Adnott. ad Jamblich. p. 297 f.

6) Or. in sol. p. 131, ed. Spanh.

7) Ib. p. 152.

8) Ib. p. 153.

9) Ib. p. 149, D.

10) L. c. p. 132 f.

und nennt sie «das lebendige, beseelte und wohlthätige Abbild des übersinnlichen Vaters»[1]. — Wie sich Proclus über das höchste Wesen ausspricht, das er, ganz so wie die Ssabier, für einen *θεὸς θεῶν ἁπάντων* hält, ist bekannt[2].

Hören wir nun, wie diejenigen, welche die Ssabier für ihre Lehrer ausgeben[3], sich über die Einheit Gottes aussprechen. — Hermes drückt sich in der ihm zugeschriebenen Schrift, Asclepius, über Gott ganz pantheistisch aus, so dass bei ihm sogar die Bezeichnung aller Dinge als Glieder Gottes, wie es unsere Harrânier nach Schahrastânî thun, nicht fehlt. So lässt der Verfasser der erwähnten pseudohermetischen Schrift den Asclepius sagen: «*omnia unum esse, et unum omnia*, ut quae in creatore fuerunt omnia antequam creasset omnia, *cujus membra sunt omnia*»[4]. Von dem höchsten Wesen, das er für einzig, für den Schöpfer der Götter, für den höchsten und ersten Leiter aller Dinge und für die unaussprechliche und unnennbare Gottheit ausgiebt, handelt er in sehr vielen Stellen[5]. — Auch in der ebenfalls dem Hermes zugeschriebenen Schrift Poemander findet sich überall jene pantheistische Auffassung des höchsten Wesens, als dessen Glieder alles Gute auf der Welt genannt wird. So heisst es in dieser Schrift[6]: «So wie Himmel, Erde, Wasser und Luft die Glieder der Welt sind, so sind auch Leben, Unsterblichkeit, Kraft, Geist, Nothwendigkeit, Natur, Seele, Verstand, dieser Aller Fortdauer und das sogenannte Gute Gottes Glieder». Ferner: «Weil Gott aber Alles vorstellbar macht, so ist er auch durch Alles in Allem». Dann: «der Himmel regiert die intellectuelle

1) Epist. (51.) p. 434, D. ed. Spanh.: «τὸν μέγαν Ἥλιον λέγω, τὸ ζῶν ἄγαλμα, καὶ ἔμψυχον, καὶ ἔννουν, καὶ ἀγαθοεργὸν τοῦ νοητοῦ πατρός».

2) S. Theol. Plat. II. 2. u. 23. IV. 2. u. V. 23. u. 34.

3) Vgl. unten Cap. X. u. oben p. 635 ff.

4) Cap. I. p. 475; vgl. VII. p. 499. XI. p. 528 u. XV. p. 542 (in der Sedezausgabe von Ficinus). Diese Ansicht kannten übrigens schon die Stoiker; Augustin de civit. Dei IV. 11. sagt: Stoici «dicunt *omnia sydera partes Jovis esse*».

5) I. p. 476. II. 477. IV. 487. V. 489. VI. 491. VII. 498 f. VIII. 508. IX. 512. u. an v. a. St.

6) C. XII. p. 110 f. der Tiedemannschen Ausgabe.

Substanz, d. h. die Gottheit; der Himmel, die Götter, die denselben untergeordneten Dämonen und die Menschen sind alle Theile Gottes».

Auch im ägyptischen Religionssystem wollen spätere Philosophen ein höchstes Wesen, eine Art von Monotheismus finden. So nennt Plutarch[1] den Cneph, welchen die Bewohner von Thebais verehrten, einen Gott ohne Anfang und ohne Ende, und nach Jamblichus[2] ist Osiris bei den Aegyptern das höchste Wesen, die übrigen Gottheiten dagegen sollen blos personificirte Kräfte desselben sein; so z. B. sei Amun die Personification seiner Allmacht, Phtha die seiner Weisheit u. s. w.

Es lassen sich also Zeugnisse genug anführen, dass die Idee von einem höchsten unkörperlichen Wesen, das sich in seinen Werken manifestire, Eigenthum fast der ganzen gebildeten Welt in der späteren Zeit des Alterthums war. War aber jene Einheitsidee auch in die Masse der Bevölkerung gedrungen? Aus einer Stelle bei Tertullian[3] geht hervor, dass bei den Heiden, wenigstens bei denen seiner Zeit, der Glaube an die Einheit Gottes allgemein verbreitet war und dass man damals allgemein annahm, dass es etwas Erhabneres und Mächtigeres, gleichsam einen Herrn der Welt gäbe, der von vollkommener Gewalt und Majestät sei, dass ferner die Meisten die Gottheit sich so vorstellten, als wenn die Herrschaft der höchste Eine besässe, dessen Dienst aber Viele versähen, die man als Statthalter und Vorstände betrachte. Er tadelt daher das Benehmen der Heiden, dass sie sich nicht an den Kaiser selbst — d. h. an das höchste Wesen — sondern an die Statthalter — d. h. an die untern Gottheiten — wenden.

Wir können also, nach dem hier Gesagten, mit Recht an-

1) De Isid. c. 21.

2) De myst. VIII. 3.

3) Apologet. c. 24: «Nunc ut constaret illos deos esse, nonne conceditis *de aestimatione communi* aliquem esse sublimiorem et potentiorem, velut principem mundi perfectae potentiae et majestatis? Nam et sic *plerique* disponunt divinitatem, ut imperium summae dominationis esse penes *unum*, officia ejus penes multos velint.... Itaque oportere et procurantes et praefectos et praesides pariter suspici (od. suscipi).

nehmen, dass die Lehre von einem höchsten Wesen bei den Ssabiern nicht erst durch jüdischen oder christlichen Einfluss sich gebildet habe, wie es z. B. Stuhr in Folge der herkömmlichen Vermengung der Harrânier mit den Mendaïten behauptet[1], sondern dass sie den Ssabiern eben so bekannt war, wie überhaupt den Heiden der ersten christlichen Jahrhunderte, wenn auch ihr religiöses Bewusstsein sonst wesentlich von dem der Juden und Christen differirte.

1) Allg. Gesch. der Religionsformen der heidn. Völker. I. p. 398 f. u. vgl. oben Buch I. p. 77.

Cap. III.

Die Grundidee des Ssabismus nach Schahrastâni und Andern.

Die Grundidee des Ssabismus ist nicht der Sterndienst, wie man bisher nach alten vorgefassten Meinungen, die in Folge einer ganz falschen Etymologie sich gebildet hatten, allgemein angenommen hat[1]. Dem gelehrten Araber Schahrastâni und vielen Andern, die ihm folgten, drückt das Wort Ssabismus die Idee aus, dass Gott zu erhaben und zu gross sei, als dass er sich unmittelbar mit der Leitung dieser Welt beschäftigen solle; dass er daher die Regierung derselben den Göttern übergeben und für sich nur die wichtigsten Angelegenheiten behalten habe; dass ferner der Mensch zu schwach sei, um sich unmittelbar an den Höchsten wenden zu können, dass er daher seine Gebete und Opfer an die vermittelnden Gottheiten richten müsse, denen die Leitung der Welt vom Höchsten anvertraut worden sei. Dieses ist nach den arabischen Schriftstellern die Grundidee des Ssabismus, und die Verehrung jener vermittelnden Wesen in den Planeten, deren Geister und Bewohner jene sind, eben so die Verehrung der Götzenbilder, als der Repräsentanten derselben — wovon in dem folgenden Capitel noch die Rede sein wird —, ist blos die Consequenz jener Grundidee[2].

1) S. oben Buch I. p. 147.

2) S. unten Bd. II. p. 7, §. 5. p. 406 ff. 420 f. 433. 439 ff. 512 f. 515. u. 609 ff. §. 5

Ist aber diese Auffassung des Heidenthums etwa blos den harrânischen Ssabiern eigenthümlich? Durchaus nicht! Diese Grundidee ist ziemlich alt und hat sogar bei den streng monotheistischen Juden in der späteren Zeit zum Theil Eingang gefunden; sie war es auch, durch die man das Problem über das Verhältniss des abstracten geistigen Gottes zu der concreten materiellen Welt, über das um die Zeit Christi und nachher so viel gestritten wurde, lösen wollte. Die gebildete Welt fasste in jener Zeit das Heidenthum durchaus nicht anders als auf eine solche Weise auf.

Schon im Pentateuch wollte man die Andeutung finden, dass Gott die Regierung der Heidenvölker Andern überlassen und für sich selbst blos Israel auserwählt habe[1]. In den nachbabylonischen Büchern tritt diese Ansicht noch klarer hervor, indem in denselben von Engeln die Rede ist, die über Persien, Griechenland u. s. w. eingesetzt seien[2].

Das Problem ferner, wie aus jenem reinen Geiste die materielle Welt entstanden sein und wie jener mit dieser in Berührung kommen könne, hat die ganze Gnosis erzeugt, die sich vorzugsweise mit dessen Lösung beschäftigt hat. So hat auch der Jude Philo, dem jener heidnische Ausweg von vermittelnden Göttern nicht zu Gebote stand, die Kräfte, δυνάμεις, erfunden, die er von Gott selbst bestimmt unterscheidet und denen er Dasein und Persönlichkeit beilegt; und eben so erdachte er sich einen λόγος, den er ebenfalls als ein persönliches Wesen betrachtet und den er für den erstgeborenen Sohn Gottes und den erstgeborenen Erzengel ausgiebt. Diese Kräfte aber und den λόγος macht Philo zu Werkzeugen und Dienern Gottes, denen die fernere Ausbildung[3] der Welt von jenen übergeben worden sei und die

1) S. LXX. Deutr. 32, 8. u. 9. u. vgl. Orig. Hom. XI. in Num.; Bochart. Geogr. I. 15. Gale u. ad Jambl. p. 279 f. Frankels Vorstudien zur LXX. p. 66 f. u. Dähne's jüdisch-alexand. Religionsphil. I. p. 62.

2) Vgl. Daniel 10, 13. 20.

3) Die fernere Ausbildung, nicht aber die Schöpfung des Stoffes; denn Philo gebraucht beim λόγος den Ausdruck δημιουργεῖν, welches dem hebr. יצר, «bilden», nicht aber κτίζειν = ברא, «schaffen», entspricht.

mit der materiellen Welt in Beziehung treten[1]. So bildet er sich auch ein, dass bei allen Theophanien im Pentateuch nicht von dem ὤν selbst die Rede sei, sondern von dessen Kräften. Eben so sagt er zu Exod. 24, 10.: man müsse nicht glauben, dass der wesentliche Gott (οὐσιώδης θεός) herabgekommen sei, sondern seine δόξα, d. h. die ihn repräsentirenden Kräfte. Auch in Bezug auf die oben erwähnten Verse Deut. 32, 8. 9. sagt er: die Israeliten seien das auserwählte Volk, dem Gott unmittelbar vorstehe, während die übrigen Völker höhere Geister, Engel Gottes zu ihren Vorstehern hätten[2].

Die Idee endlich, dass Gott selbst nicht unmittelbar mit dieser Welt in Berührung komme, scheint auch unter den späteren Juden so allgemein verbreitet gewesen zu sein, dass selbst bei den Rabbinen im Talmûd, bei denen doch der starrste und zuweilen in Anthropomorphismus ausartende Monotheismus herrschte, an unendlich vielen Stellen von Engeln des Meeres, von denen der Wüste, des Regens, des Hagels u. s. w. und von solchen, die das Reifen der Früchte u. dergl. andere Functionen zu verrichten hätten, die Rede ist. Mag nun diese Anschauung zu ihnen gekommen sein, woher sie wolle, immerhin ergiebt sich daraus, dass es einst selbst Manchen unter den strengsten Monotheisten nicht gut möglich war, das höchste geistige Wesen mit der materiellen Welt in unmittelbare Berührung zu bringen.

In der heidnischen Welt wurde diese Anschauung, wenigstens in den ersten christlichen Jahrhunderten, allgemein von der gebildeten Classe getheilt. So findet es Apulejus für unschicklich, dass Gott Alles selbst besorge; er schreibt ihm daher, wie die Ssabier, blos die höchste Vorsehung zu und spricht von dienenden Göttern und Dämonen, welche die Angelegenheiten der

1) S. Philo de creat. mundi p. 5. de agricult. p. 13. de leg. alleg. p. 128. de monarch. p. 225, wo es von λόγος heisst: «λόγος δὲ ἐστιν εἰκιὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο»; ferner de poster. Caini p. 229. de vict. offer. p. 261. de migr. Abrah. p. 366. de confus. lingu. p. 227 u. de somn. p. 633. Vgl. Euseb. Praepr. evang. VII. 12 f. Ritters Gesch. der Philos. IV. p. 443. 450. 452. u. Reinholds Geschichte der Philos. I. p. 300.

2) De plant. Noë. p. 222.

Welt verwalten[1]. Auf diese Dämonen, meint er ferner, bezögen sich alle religiösen Gebräuche der Griechen und Barbaren, nicht weniger die Künste der Magie[2].

Am schärfsten und klarsten spricht sich darüber Porphyrius aus. Er sagt nämlich ungefähr Folgendes[3]: Gott, dem höchsten Wesen, können wir nichts Sinnliches, nichts Nennbares, keine Räucherwerke und nichts Materielles opfern; ja selbst Worte giebt es nicht, die für ihn passen und rein genug wären, um uns durch sie ihm zu nähern. Mit reiner Seele und reinem Schweigen können wir ihn verehren. Die Erhebung unseres Geistes und die Betrachtung Gottes ist unser Gruss an denselben und unser Opfer; den von ihm erzeugten Kindern aber und den intelligiblen Göttern

---

1) Diese Idee spricht er an vielen Stellen seiner Schriften aus, besonders aber in Florida u. de Deo Socratis. De mundo XXVII. sagt er: «Quod si cui viro vel cuilibet *regi indecorum* est per semetipsum procurare, omnia quaequae perficere *multo magis deo inconveniens erit.* Quare sic putandum est, eum maxime majestatem retinere, si ipse in alto residat *altissimo*, eas autem potestates per omnes partes mundi orbisque dispendat, quae sint penes solem ac lunam cunctumque coelum. Horum enim cura salutem terrenorum omnium gubernari». Auch in seiner Schrift De dogmate Plat. I. 11. heisst es: «Deorum trinas nuncupat species; quarum est prima unus et solus summus ille, ultramundanus, incorporeus: quem patrem et architectum huius divini orbis superius ostendimus. Aliud genus est, quale astra habent ceteraque numina, quos coelicolas nominamus. Tertium habent, quos *medioximos Romani veteres* appellant (vgl. d. Anmk. z. St. v. Hildebr. II. p. 197). In dem folg. Cap. spricht er sich über die Vorsehung auf folg. Weise aus: «Et primam quidem providentiam esse summi exsuperantissimique deorum omnium, qui non solum deos coelicolas ordinavit, *quos ad tutelam et decus per omnia mundi membra dispersit*, sed natura etiam mortales eos qui praestarent sapientia ceteris terrenis animantibus ad aevitatem temporis edidit, fundatisque legibus *reliquarum dispositionem ac tutelam rerum quas quotidie fieri necesse est diis ceteris tradidit*». Er spricht noch dann ib. von Dämonen als Vermittler zwischen den Göttern und Menschen; vgl. unten p. 731 u. ib. Anmk. 3.

2) De Deo Socratis VI.: «Per hos eosdem (daemones), ut Plato in Symposio (s. weiter unten p. 731, Anmk. 1.) *autumat, cuncta denuntiata, et magorum varia miracula omnesque praesagia species reguntur*». Vgl. über diese Stelle Lips. Physiol. I. c. 19, p. 835. ed. Vasal.

3) De abst. II. 34.: «Θεῷ μὲν τῷ ἐπὶ πᾶσιν, ὡς τις ἀνὴρ σοφὸς ἔφη, μηδὲν τῶν αἰσθητῶν, μήτε θυμιῶντες, μήτε ἐπονομάζοντες· οὐδὲν γὰρ ἐστιν ἔνυλον, ὃ μὴ τῷ ἀΰλῳ εὐθύς ἐστιν ἀκάθαρτον. διὸ οὐδὲ λόγος τούτῳ, ὃ κατὰ φωνήν, οἰκεῖος, οὐδ' ὅ ἔνδον, ὅταν πάθει ψυχῆς ἢ μεμολυσμένος· διὰ δὲ συγῆς καθαρᾶς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκεύομεν αὐτόν. . . . τοῖς δὲ αὐτοῦ ἐγγόνοις, νοητοῖς δὲ θεοῖς, ἤδη καὶ τὴν ἐκ τοῦ λόγου ὑμνωδιάν προσθέτεον.

können wir uns mit Worten und ausgesprochenen Hymnen nähern. Einem Jeden von ihnen können wir Etwas von dem opfern, was sie uns geben und womit sie uns ernähren[1]. Bei Augustin sagt auch Porphyrius, dass die durch die Theurgie Gereinigten nicht zum Vater selbst, sondern blos zu den in den Luftregionen wohnenden aetherischen Gottheiten gelangen können[2].

Wir finden auch ferner, dass die von Schahrastâni und Andern angegebene Grundidee des Ssabismus auch von Julian als die des Heidenthums überhaupt hingestellt werde. So dreht sich der Hauptstreit zwischen Julian und Cyrill vorzugsweise um den von jenem ausgesprochenen Satz, Gott habe die Schöpfung der Welt und die specielle Leitung derselben den von ihm geschaffenen Göttern übergeben und wir müssen uns daher an diese mit unsern Gebeten und Opfern wenden, nicht aber an jenen. Cyrill dagegen meint, dass Alles unter der unmittelbaren Leitung Gottes stehe und dass wir uns daher an diesen wenden müssen. Auch der Letztere sagt ausdrücklich, dass seine Gegner sich niemals an das höchste Wesen wenden[3]. Julian behauptet auch, dass der Demiurgos der Vater und König Aller sei, dass die einzelnen Völker und Städte aber unter der besondern Leitung verschiedener Götter stehen. Als Beweis dafür dient ihm die Characterverschiedenheit der verschiedenen Völker, die nach ihm von den Influenzen der dieselben leitenden Götter abhänge[4].

Diese Meinung von der allgemeinen Providenz des Höchsten und der partiellen der übrigen Gottheiten, findet sich vielfach auch in der pseudohermetischen Schrift Asclepius. Auch Proclus antwortet auf die Frage: «Providentia enim, ut dictum est, uno hoc valde laudato, omnia et cognoscente et in bonum

1) Vgl. Euseb. praepr. ev. IV. 11, p. 149, Dem. ev. III. p. 105. A. Porphyr. in antr. Nym. p. 266. Jambl. de myst. VIII. 3. u. Rhoer. n. ad Porphyr. de abst. l. c.

2) S. Gale adnot. ad Jambl. p. 264 u. vgl. die auf der vorigen Seite Anmk. 1. angeführten Stellen aus Apulejus.

3) Vgl. das ganze vierte Buch des Cyrill. c. Jul.

4) S. Cyrill. IV. p. 115, D. E. 116, A. B. 143, A. B. 148, C.

reducente, quomodo et angeli providere dicuntur et daemones; si autem velis et heroës et animae cum iis condispensantes cum Diis mundum?», dass die Vorsehung des Höchsten eine allgemeine, während die der Uebrigen eine partielle sei[1].

Tertullian giebt sogar diese Vorstellung für eine allgemein verbreitete aus und tadelt daher die Heiden, wie schon erwähnt wurde, dass sie sich nicht unmittelbar an den Höchsten wenden, sondern nur an dessen Diener ihre Gebete richten[2].

Auf eine ähnliche Weise, wie Porphyrius, spricht sich auch Proclus an unendlich vielen Stellen aus, und Ritter stellt in seiner Geschichte der Philosophie den Satz von ihm auf[3], dass er das höchste Wesen in jeder Ordnung des Daseins unsrem Auge ganz entziehen wolle und es in ein Gebiet stelle, welchem wir uns nicht nähern können; dass er jedoch glaube, dass wir mit ihm durch die Vermittelung der Zwischengeister, deren Verehrung er anempfiehlt, in eine mystische Beziehung treten können[4]. In letzterer Hinsicht behaupteten auch unsere Ssabier nach Schahrastâni etwas Aehnliches[5].

In Poemander[6] sagt Hermes zu seinem Sohne Tat — beide sind angeblich Lehrer unserer Ssabier —: «Du, o Sohn! schicke zu Gott, dem Allvater, ein angenehmes Opfer, setze aber hinzu, mein Sohn, durch den Verstand». Unter diesem Verstand versteht er aber ein personificirtes Wesen, welches mit dem Allvater nicht identisch ist, wie es aus dem ersten Capitel hervorgeht[7].

Aber nicht nur Vermittler zwischen dem höchsten Wesen und den Menschen hielt das Heidenthum — wenigstens das philo-

1) Dubit. circ. provid. c. 10, p 174 ff. Bd. I. ed. Cousin.

2) S. Tertul. apologet. c. 24. u. 43.: «Sed apud vos quodvis colere, jus est, praeter verum Deum», u. vgl. oben p. 723, Anmk. 1.

3) IV. p. 676.

4) S. bes. Theol. Plat. II. c. 2.

5) S. unten Bd. II. p. 421.

6) C. X.

7) Diese heidnische den Ssabiern zugeschriebene Lehre von der blos mittelbaren Berührung Gottes mit der Welt findet sich auch bei den Arianern, die übrigens vielfach heidnische Vorstellungen angenommen haben; vgl. darüber Athen. c. Arian. II. 24. u. Ritters Gesch. d. Philos. VI. p. 22 ff. u. p. 29.

sophische — für nöthig, sondern es bedurfte auch solcher zwischen den Menschen und den Göttern überhaupt, mit denen jene durchaus nicht in unmittelbare Berührung kommen können. So antwortet Plato auf die Frage «Was für eine Verrichtung hat der Dämon?» Folgendes: «Zu verdolmetschen und den Göttern zu überbringen, was von den Menschen, und diesen, was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer, der Andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen Beiden ist er also die Ergänzung, damit das Ganze in sich selbst verbunden sei. Und durch dieses Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Weihungen und Besprechungen und allerlei Wahrsagung und Bezauberung; denn Gott verkehrt nicht mit den Menschen, sondern aller Umgang und aller Verkehr mit den Menschen geschieht durch das Dämonische, sowohl im Schlafe, wie im Wachen»[1]. Dasselbe sagt Plutarch[2] und Apulejus[3]; Jamblichus meint sogar, dass man nicht einmal den höheren Göttern opfere, sondern blos denen, welche unmittelbar mit der Erde in Berührung stehen[4]. Auch Proclus sagt, dass das Gute, welches von den Göttern zu den Menschen komme, zu diesen erst durch die Vermittlung der Dämonen gelange[5]. Wir sehen also, dass die heidnische Welt

1) Plato in Sympos. c. 28, p. 202; vgl. Stallbaum z. St. Diese Meinung führt auch Porphyrius de abst. II. 38. an, vgl. oben p. 728, Anmk. 2.

2) De defect. orac. c. 13. u. a. v. a. St.

3) De Deo Socratis c. VI.: «Ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio, *per quas et desideria nostra et merita ad deos commeant;* hos Graeci nomine δαίμονας nuncupant, inter homines coelicolas vectores, *hinc precum inde donorum, qui ultro citro portant, hinc petitiones inde suppetias,* ceu quidam utriusque *interpretes et salutigeri*».

4) De myst. Aegypt. IV. 1. 2. V. 9. 14.; vgl. Gale p. 234.

5) In Alcibiad. p. 173, Bd. II.: «τὰ γὰρ ἀπὸ θεῶν ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἥκει διὰ μεσῶν τῶν δαιμόνων»; vgl. ib. p. 177. 182. 185 ff. 189 ff. 206 ff. Dubitat. circ. provid. c. III. p. 109 f. Bd. I.: «Aut non etiam mortalia omnia et particularia condita Deorum sunt, et omnia quaecumquae continet mundus. *Et haec quidem ex uno condita sunt patre;* haec autem ex mundialibus quidem Diis, sed secundum illius jussionem et his facientibus, et ille per hos etiam producente»; in Perman. p. 21, Bd. IV. Inst. Theol. c. 132. ed. Creuz.; vgl. ferner Stanley, hist. philos. p. 1194. u. Creuzer, Symb. I. p. 392, wo diese Lehre nach Proclus den Aegyptern zugeschrieben wird.

den Menschen nicht einmal mit den höheren Gottheiten, viel weniger mit den höchsten in unmittelbare Berührung bringen wollte.

Von den neueren Schriftstellern giebt Gale[1] als die Grundidee und die Basis des Heidenthums das Dogma aus, dass wir uns mit unsern Bitten und Opfern nicht unmittelbar an das höchste Wesen, sondern an die Engel und Dämonen wenden müssen. Diese Meinung, sagt er ferner, bekämpft Leo Magnus in seinem Briefe *ad Aristoricensem Episcopum*, und für sie, als Grundlage des Heidenthums, kämpft Jamblichus besonders in seinem Briefe *ad Macedonium* bei *Stobaeus Eclog.* Eth. II. Auf dieselbe Weise spricht sich auch Brucker in seiner Geschichte der Philosophie aus, wo er sagt: «Summum enim universi regem in luce inaccessibili habitare (Deus), nec addiri posse nisi mediantibus spiritibus mediatoribus *universi fere orientalis dogma fuit,* non in *Aegypto* modo, ut Jamblichus (de myst. Aegypt. VIII.) exposuit, sed et apud Chaldaeos, *Persas Indosque* occurrens[2].

Wenn wir nun nicht gerade behaupten wollen, dass die Meinung, man dürfe sich dem Höchsten nur durch Vermittlung nähern, von jeher die Grundlage des Heidenthums war, so glauben wir doch nachgewiesen zu haben, dass dies wenigstens in der Periode der spätern Entwicklung desselben der Fall war. Demnach aber war jene Auffassung des Heidenthums, die Schahrastâni und Andere den Ssabiern zuschreiben, nicht blos diesen eigen, sondern vielmehr eine unter den gebildeten Heiden während den ersten christlichen Jahrhunderten allgemein verbreitete Ansicht.

1) Not. ad Jambl. p. 273; vgl. ib. p. 199 u. 266.

2) T. I. L. II. c. 2. §. 18. p. 133; vgl. Fabric. bibliogr. antiq. VIII. 5. p. 232 f., wo dasselbe nach vielen Autoritäten behauptet wird.

Cap. IV.

Die Vermittler zwischen dem höchsten Wesen und den Menschen, oder die Götterwelt der Ssabier.

Ueber die Gottheiten der Ssabier sind verschiedene Berichte auf uns gekommen, die einander zu widersprechen scheinen, in der That aber nur verschiedene Auffassungen eines und desselben Gegenstandes enthalten. In den von en-Nedîm im Fihrist mitgetheilten Auszügen des Abû-Sa'îd kommen nämlich, theils gelegentlich, theils bei der Beschreibung der harrânischen Gottheiten, viele Namen von Göttern und Göttinnen und verschiedene Götterclassen vor, wobei auch zuweilen die Functionen derselben angegeben und einige sie betreffende Mythen mitgetheilt werden. In diesem Berichte begegnen wir theils bekannten, theils unbekannten Namen von Göttern, Göttinnen und Dämonen, von denen auf eine ähnliche Weise wie z. B. bei Herodot und Apollodor von den griechischen Gottheiten gesprochen wird; nirgends aber kommt in diesem Berichte irgend eine Spur von einer höheren philosophischen Auffassung der Gottheiten vor[1]. Anders verhält es sich mit den Nachrichten mancher jüngeren mohammedanischen Schriftsteller, wie z. B. mit denen Mas'ûdî's und vorzugsweise Scharastânî's. In diesen Nachrichten kommen gar keine Götternamen vor und nirgends ist daselbst speciell diese oder jene Gottheit erwähnt; dagegen ist hier die Rede von intellectuellen Substanzen, von den Planetengeistern, von den verschiedenen geistigen Wesen, welche den verschiedenen Erscheinungen und

1) S. unten Bd. II. p. 22–41 u. vgl. die Anmkn. zu diesen Stellen.

Aeusserungen der mannigfachen Naturkräfte vorgesetzt sind. Eben so ist in diesen Berichten von Intelligenzen und von Gottheiten der Weltordnung, der Nothwendigkeit, der Seele, der Vernunft und dergleichen andern die Rede[1]. Diese beiden verschiedenartigen Nachrichten können durchaus nicht als einander widersprechend angesehen werden; denn sie verhalten sich zu einander wie die wirkliche Religion, die im practischen Leben ausgeübt und von der Masse nach ihrer Weise aufgefasst wurde, sich zu einer philosophischen Auffassung der Religion verhielt, die von ihren philosophisch gebildeten Bekennern ausging, oder — um dies durch ein Beispiel zu erläutern — sie verhalten sich zu einander wie die Nachrichten Herodots und Apollodors über griechische und ägyptische Gottheiten zu denen des Jamblichus und Julian über dieselben. — Da aber in diesem Buche nur von den speculativen Religionslehren der Ssabier, oder vom Neoplatonismus derselben gehandelt wird, so wird in diesem Capitel nur von der *philosophischen Auffassung der ssabischen Gottheiten von Seiten der gebildeten Ssabier die Rede sein.*

Nach Schahrastâni nämlich werden nicht die Planeten selbst, sondern die dieselben dirigirenden und ihnen innewohnenden Geister für Gottheiten angesehen, die sich zu den Sphären wie die Seele zum Körper verhalten[2]. Diese die Planeten lenkenden Geister sind aber nicht die einzigen Gottheiten, sondern jede Wirkung und jede Thätigkeit in der Natur kommt von einem vorgesetzten Geiste. So kommt jede universelle Wirkung von einer über das Universelle eingesetzten Gottheit, und jede partielle von einem einer jeden partiellen Wirkung der Natur vorstehenden göttlichen Wesen. Alles, was in der Luft erscheint, am Himmel sich bildet und auf oder aus der Erde entsteht, kommt immer von den diesen Erscheinungen vorgesetzten Gottheiten, und zwar so, dass der Regen im Allgemeinen eben so seinen vorgesetzten Gott hat, wie jeder Tropfen insbesondere. Diese geistigen Wesen sind es ferner, welche die Materie bearbeiten,

1) S. ib. p. 367. 381. 446, §. 36. u. p. 609.

2) S. ib. p. 422, §. 9. p. 431 u. 440.

die Gegenstände von einer Form in die andere verwandeln, das Geschaffene aus seiner ursprünglichen Gestalt in einen Zustand der Vollkommenheit bringen und die vom Höchsten empfangenen Kräfte auf alle Substanzen, Wesen und Dinge ergiessen. Durch die Bewegung und Lenkung von Seiten jener geistigen Wesen entstehen die verschiedensten Einwirkungen auf die Elemente und die verschiedenen Compositionen in der Natur, so dass die zarteste Pflanze vermöge der Kräfte, welche der ihr vorstehende Geist ertheilt, durch die härtesten Felsen zu dringen vermag[1]. — Der Leiter dieser Welt heisst der erste Geist[2].

Jene geistigen Wesen oder Gottheiten kennen unsere geheimen Angelegenheiten und unsere Zukunft ist ihnen bekannt[3]. — Die weiblichen Gottheiten scheinen nach Schahrastânî von den Ssabiern als das empfindende und passive Princip aufgefasst worden zu sein, — eine Ansicht, die Julian und viele Andere seines Gleichen theilen[4].

Ueber das Wesen jener Intelligenzen wird uns auch Folgendes berichtet: sie sind die Elemente der existirenden Wesen[5] und sie sind es, die unmittelbar von Gott, ohne dessen Willen, wie die Strahlen vom Licht, emanirten[6]. Sie sind ferner aus reinen abstracten Formen[7], frei von aller Materie und weder aus einer Substanz, noch aus irgend einem Stoffe geschaffen, sondern sie bestehen aus einem Lichte, in dem keine Dunkelheit herrscht, das der Sinn, wegen der sehr grossen Helle, nicht fassen, das Auge nicht ertragen kann, worüber der Verstand, wegen der äussersten Feinheit, erstaunt und wohin die Phantasie sich nicht versteigt[8]. Ihre Natur ist frei von allen thierischen Nei-

1) S. ib. p. 422 f. §. 9. p. 429 f. u. 431.

2) S. ib. p. 427, §. 15. 3) S. ib. p. 428 f, §. 18.

4) S. ib. p. 427, §. 15. u. vgl. ib. p. 252, Anmk. 310. u. Anmk. 54. zu Text Nr. IV.

5) S. ib. p. 432, §. 22. 6) S. ib. p. 493, §. 2.

7) S. ib. p. 420 f. §. 8. u. p. 426, §. 14.

8) S. ib. p. 425 f. u. 428, §. 17. — Man wird sich wundern, dass die Intelligenzen hier als substanzlos und zugleich als aus Licht bestehend geschildert werden. Wir bemerken aber bei den Neuplatonikern sehr oft, dass sie das Licht für keine Substanz gehalten zu haben scheinen. So werden Gott und die Geister in Poemander als aus Licht bestehend geschildert und zugleich für körperlos ausgegeben. Tiedemann

gungen und sie selbst sind zur Liebe und Harmonie geschaffen und zur Freundschaft und Einheit gebildet[1]. — Den örtlichen Bewegungen und zeitlichen Veränderungen sind sie nicht unterworfen[2], und sie regieren die Weltkörper, ohne dass ihnen etwa die Bewegung des Schweren zu schwer oder die Lenkung des Leichten zu leicht fiele[3]. — Ihr Zustand ist voll von Wonne, Freude und Lust durch die Nähe des Höchsten, den sie Tag und Nacht ohne Ermüdung und ohne Ermattung loben und preisen, gegen den sie nie ungehorsam sind, und dessen Befehle sie immer vollziehen[4]. — Sie haben eine freie Wahl und neigen sich immer zum Guten[5]. — Diese geistigen Wesen, unsere Herren und Götter, sind unsere Vermittler und Fürsprecher bei dem Herrn der Herren und Gott der Götter[6]. — Alle Substanzen und Typen der Körperwelt rühren von der geistigen Welt her, welche diejenige ist, von der Alles ausgeht und zu der Alles zurückkehrt und die lichtartig, erhaben und rein ist. Diese beiden Welten entsprechen sich gegenseitig und verhalten sich zu einander wie Körper und Schatten.

Diese hier mitgetheilte Auffassung des Wesens der Gottheiten und deren Functionen ist eine ächt chaldäisch-neuplatonische, was im Allgemeinen nicht näher nachgewiesen zu werden braucht; einige Einzelnheiten, die nicht sogleich sich dem Verständniss aufschliessen, werden unten in den Anmerkungen zu den betreffenden Quellen näher aus den Schriften der Neuplatoniker und dergleichen Anderer erläutert werden.

---

bemerkt daher ganz richtig (in seiner Ausgabe des Poemander p. 42, Anmk.*), dass die Alten unter Unkörperliches nicht unser absolut Einfaches verstanden, sondern entweder das, was sich nicht fühlen lässt, keine körperliche Solidität oder Impenetrabilität hat, wie hier, oder auch manchmal was nicht zu Körpern gewisser Art geformt ist, in welchem Sinne die erste rohe Materie ebenfalls manchmal unkörperlich heisst. Auch Jamblichus behauptet bei Priscianus Sydus, dass das Licht unkörperlich sei; s. Gale n. ad Jambl. p. 272.

1) S. ib. p. 425, §. 13. 2) S. ib. p. 421.
3) S. ib. p. 429, §. 19.
4) S. ib. p. 421. 423, § 10. u. p. 429, §. 18.
5) S. ib. p. 430, §. 20. 6) S. ib. p. 421 u. 439 f. §. 28.

Cap. V.

Die Mittel, um sich der Gottheit zu nähern, oder der Cultus der Ssabier.

Gott sei zu erhaben, sagen die Ssabier, und der Mensch zu schwach, als dass dieser sich an jenen unmittelbar wenden könne. Wir müssen daher sichtbare vermittelnde Wesen haben, und diese seien die Planeten, oder vielmehr die denselben innewohnenden und sie regierenden Geister. Diesen können wir uns nähern durch Reinigung unserer Seele von allen Begierden, Leidenschaften und Zorn, durch Selbstbeherrschung, Enthaltsamkeit, Fasten, innige Gebete, Anrufungen, Opfer, Räucherwerke und Beschwörungen. Dadurch können wir in Beziehung zu jenen Gottheiten treten, denen wir, nach jenen Vorbereitungen und nach Ausübung der erwähnten Vorschriften, unsere Bitten und unsere Wünsche vortragen und die dadurch unsere Fürsprecher bei ihrem und unserem Schöpfer werden. Vermittelst eines solchen Verfahrens können wir zu einem solchen Grade von Vollkommenheit gelangen, dass wir auch in ein unmittelbares Verhältniss zu Gott selbst treten[1].

Um sich den vermittelnden Gottheiten zu nähern, wandten sich die Ssabier nach den Lehren ihrer Alten an die Himmelssphären, d. h. an die Planeten, wobei sie Folgendes vorzugsweise beobachteten: 1) die Behausungen und Stationen der Planeten; 2) den Auf- und Untergang derselben; 3) deren Conjunctionen

1) S. unten Bd. II. p. 420 f. §. 8.

und Oppositionen unter einander; 4) die Bestimmungen in Bezug auf die Tage, Nächte und Stunden, wann dieser oder jener Planet seine Herrschaft ausübt; 5) die Eintheilung der verschiedenen Figuren, Formen, Climate und Länder nach den dieselben beherrschenden Sternen. Die Ssabier dachten sich nämlich, wie bereits in dem vorigen Capitel auseinandergesetzt wurde, und wie wir es auch bei den Chaldäern oder bei den sogenannten Mathematikern nach Sextus Empiricus und bei vielen Neuplatonikern überhaupt wiederfinden, dass Alles in der Natur durch die Einwirkung der Planeten oder durch die dieselben dirigirenden Geister sich gestalte und fortbilde, dass Alles ihrem Einflusse unterworfen sei. Nicht nur jeder Stoff, jede Substanz und jede Naturerscheinung, glaubten sie ferner, sei der Influenz eines anderen Gestirns oder einer specifischen Gottheit unterworfen, sondern auch jedes Land und jede Provinz, jeder Tag und jede Stunde, jede Thätigkeit und jede Wirkung in der Natur sei es ebenfalls. Wenn man daher irgend etwas verlangen wolle, so müsse man sich an dasjenige Gestirn oder diejenige Gottheit wenden, unter deren Einfluss das zu Erlangende stehe; man müsse ferner daher auch für jene gottesdienstliche Verrichtung, durch die man dies oder jenes erlangen wolle, diejenige Stunde wählen, in der jenes Gestirn herrsche, und solche Stoffe, Figuren, Räucherwerk u. dgl. andere Dinge gebrauchen, welche in reciproker Influenz zu dem angeflehten Gestirn stehen. Da ferner durch die verschiedenen Stellungen der Planeten und durch die verschiedenen Conjunctionen derselben unter einander auch die verschiedenartigsten Einwirkungen auf die Natur entstehen, so müssen auch daher deren verschiedene Stellungen zu einander bei der Theurgie beobachtet und berücksichtigt werden. So sagen z. B. die Ssabier, dass die erste Stunde des Sonnabends unter der Herrschaft des Saturn stehe; man müsse daher, wenn man Dinge erlangen wolle, die zu dessen Wirkungskreise gehören, die Wirkungszeit dieses Planeten, d. h. die erste Tagesstunde des Sonnabends, zu jenen Gebeten und theurgischen Handlungen wählen, mit Siegelringen, die nach dessen Form und Gestalt verfertigt

wurden, sieglen, oder solche Siegelringe anstecken, die auf ihn Bezug habenden Kleidungsstücke anlegen und ebenfalls die ihm bestimmten Räucherwerke räuchern u. s. w.

Um sichtbare Vermittler zu haben, meint Schahrastâni, habe sich ein Theil der Ssabier an die Sterne selbst unmittelbar gewandt, die sie für die Körper der Gottheiten hielten. Ein anderer Theil aber, meint er dann, habe sich damit nicht begnügt, da die Sterne bald auf- und bald untergehen und daher bald sichtbar und bald unsichtbar seien. Sie verfertigten daher Götzenbilder als permanente Repräsentanten der Himmelssphären, die für Vermittler derselben galten. Solche Bilder müssen, so glaubten sie, nach der Form und Gestalt desjenigen Planeten verfertigt werden, den sie repräsentiren sollen; auch müsse der Stoff, aus dem das Bild verfertigt wird, ein solcher sein, der zu dem darstellenden Planeten in Beziehung und unter dessen Influenz stehe, ja es müsse sogar die Periode, die Zeit, die Stunde und selbst die Minute und dergl. andere astronomische Beziehungen genau beobachtet werden, wann und wie z. B. das Idol verfertigt werde, und wie die Gebete verrichtet, die Opfer gebracht und die übrigen religiösen Gebräuche ausgeübt werden, um einen guten Erfolg zu erlangen[1]. So wird auch berichtet, dass die Ssabier ihre Tempel nicht etwa blos nach den Regeln der Schönheit, sondern nach bestimmten Formen bauten, und ihre Idole wurden auch nicht aus beliebigen Stoffen verfertigt, sondern es war Alles genau nach den Regeln der Theurgie bestimmt und vorgeschrieben. So waren z. B. ihre Tempel drei-, vier-, sechs- und achteckig; die Idole bald aus Gold, um die Sonne darzustellen, bald aus Silber, um den Mond zu repräsentiren u. s. w.[2] Durch die Annäherungen an den Repräsentanten einer Sphäre, sagen die Ssabier endlich, nähere man sich auch zugleich dem repräsentirten Himmelskörper, durch diesen nähere man sich wiederum dessen Geist

1) S. unten Bd. II. p. 432 f. §. 23. p. 439 ff. §. 28 f. u. vgl. ib. p. 476, §. 31. u. p. 478, §. 33.

2) S. ib. p. 367. 381 f. 385 f. 388. 390. 392. 394. 396. 464, §. 36. p. 455, §. 7. u. p. 609.

und durch diesen endlich dem höchsten Wesen[1]. Daraus, meint Schahrastâni, leiten sie jene wunderbare Mittel ab, die nach der Wirkung der Sterne festgesetzt sind, welche Mittel in den Talismanen, in der Zauberei, in den Weissagungen, in den Beobachtungen der Sterne, Zauberformeln, Siegelringen und Figuren bestehen[2].

Diese hier den Ssabiern zugeschriebenen Lehren sind eben dieselben, welche die Chaldäer, die im Occident unter dem Namen Mathematiker bekannt waren, lehrten, gegen die Sextus Empiricus so genial kämpfte; sie sind auch dieselben, welche während der ersten christlichen Jahrhunderte von allen gläubigen heidnischen Philosophen, die einen Hang zur Schwärmerei hatten, getheilt wurden, und in Griechenland, Kleinasien, Aegypten, vorzugsweise aber in Syrien verbreitet waren. Einerseits von der Philosophie in ihrem Innern beunruhigt, andererseits von den ernsten Worten und dem glühenden Eifer der begeisterten Kirchenväter gedrängt und von der scharfen und schneidenden Satire eines Lucian und dessen Gleichen gegeisselt, nahmen jene gläubigen und träumerischen Gemüther, die schon lange ohnedies ihre Befriedigung in jener kindlich naiven Fabelwelt der alten Religionen nicht mehr finden konnten, zu der geheimnissvollen und dunkeln Theurgie und zu den damals nach dem Westen sich verbreitenden Lehren der Chaldäer ihre Zuflucht. Man bildete ein astrologisch-phantastisches und mystisches Religionssystem, das den Menschen damals zugleich ein Bedürfniss des Gemüths gewesen zu sein scheint. Denn jene Richtung des gesunden Menschenverstandes, jene aristotelelischen Menschen, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, finden wir in jener Zeit wenig vertreten und nur verzerrte platonische Persönlichkeiten treten uns überall entgegen. Keine Spur mehr von jener frohen und lebenslustigen Religiosität, von jener ernsten und verständigen Philosophie der alten Griechen, sondern überall offenbarte sich ein Hang zum

1) S. ib. p. 406 ff. 604 f. §. 21. p. 440. u. 609 ff. §. 5 f.

2) S. ib. p. 441. §. 28.

finstern Mysticismus, zu jener rein aus dem Gemüthe hervorgegangenen Philosophie, so dass der Gnosticismus und der Neoplatonismus fast nur die einzigen Produkte der Richtung jener Zeit sein konnten.

Es ist eine merkwürdige psychologische Erscheinung sowohl bei der Menschheit im Allgemeinen, wie auch beim einzelnen Menschen: wenn nämlich die Sinnlichkeit, der Leichtsinn, die Uebersättigung und die Frivolität gar zu sehr überhand genommen haben, so findet sich dann zugleich ein Hang zur religiösen Schwärmerei und zum Mysticismus ein. In dem Zeitalter eines Lucull und eines Horaz wurde der mystische Isisdienst in Rom und Griechenland eingeführt, und nach Voltaire und kurz nach Abschaffung des Christenthums in Frankreich schrieb Chateaubriand sein *Génie du Christianisme, Atala* und *Les Martyres.* Und wie wurden diese Werke damals aufgenommen!

Es ist hier nicht der Ort auseinanderzusetzen, was z. B. die Siegelringe, Kleidungsstücke und Räucherwerke bedeuten, welche von den Ssabiern diesem oder jenem Planeten speciell zugetheilt wurden; aber so viel soll hier bemerkt werden, dass diese hier den Ssabiern zugeschriebenen Ideen im Allgemeinen die Grundlage der Theurgie bildeten, wie dieselbe sich bei denjenigen Neuplatonikern findet, welche nicht wie Plotin und Andere die philosophische, sondern die eigentliche theurgische Richtung verfolgten, bei den sogenannten *Ἱερατικοί*, — d. h. allen denjenigen, welche behaupteten, dass der Mensch nur durch die Ausübung der heiligen Gebräuche und der Mysterien zur Seligkeit gelangen könne, wie z. B. Jamblichus, Proclus und dergleichen Andere.

Die leitenden Grundgedanken der Theurgen waren folgende. Die ganze Natur wurde von denselben, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, vergeistigt, d. h. alle Erscheinungen und Wirkungen, die in der Gesammtheit der Natur sichtbar sind, wurden besonderen geistigen Kräften und siderischen Influenzen zugeschrieben. Nichts in der Natur, glaubte man, könne sich bewegen, entwickeln und gedeihen ohne den Einfluss jener geistigen

Potenz, welcher der sich entwickelnde Gegenstand unterworfen sei und von der derselbe influirt werde. Die Theurgen belauschten daher die verschiedene Thätigkeit und die Entwicklung der Natur und bemerkten oder glaubten zu bemerken, dass diese oder jene Pflanze, dieses oder jenes Metall, dieser oder jener Stein u. s. w. unter dem Einflusse dieses oder jenes Planeten stände und sie glaubten in der Folge an eine gegenseitige sympathetische Verbindung zwischen dem Empfänger und Ertheiler jener Influenz: *συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις* sagt Sextus Empiricus[1] nach der Lehre der Chaldäer. Sie glaubten ferner, dass Etwas von den Kräften und der Wesenheit der influirenden Planeten und Geister in den influirten Gegenstand hinabgestiegen und in ihm enthalten sei, und dass alle geistigen Kräfte in der idealen Welt ihre Repräsentanten in der sinnlichen hätten. In Folge dieser Anschauungen wurden die verschiedenen Pflanzen, Steine, Metalle, Thiere, ja sogar die verschiedenen Farben den verschiedenen Planeten, unter deren Einfluss man jene dachte, zuertheilt. Es war daher beim Cultus irgend eines Planeten oder irgend einer Gottheit durchaus nicht gleichgültig, ob dieser oder jener Stoff dazu gewählt wurde, sondern man musste solche Stoffe wählen, welche unter dem speciellen Einfluss jenes Planeten oder jenes Gottes standen, an den man sich wandte, welche ferner Etwas von der Kraft und der Wesenheit desselben in sich aufgenommen haben und welche endlich zu jenem in sympathetischer Beziehung stehen. Durch die Wahl solcher Stoffe und durch Ausübung gewisser der angeflehten Gottheit entsprechenden Gebräuche glaubten die weniger philosophisch Gebildeten dieselbe in einen leidenden Zustand versetzen und eine reciproke Wirkung hervorbringen zu können. Die Philosophen dagegen, die einen leidenden Zustand der Gottheit nicht zugeben konnten, meinten, dass dem Stoffe selbst eine göttliche Kraft anhänge und innewohne und dass eben diese Kraft im Stande sei, dieses oder jenes zu bewirken.

1) Advers. Mathem. V. p. 338. ed. Fabric.

Diese Ideen sind im Allgemeinen dem Alterthum durchaus nicht unbekannt; sie haben aber ihre Entwicklung und ihre Spitze im Neoplatonismus gefunden. Selbst Plotin, der mehr der philosophischen als der theurgischen Richtung unter den Neuplatonikern folgt, findet in der sinnlichen Welt Alles das wieder, was in der übersinnlichen Welt existiren soll, und er glaubt daher, dass alle verschiedenen Arten von Magie und sonstigen Zauberkünsten durch die allgemeine Sympathie der untern Dinge mit den obern erklärt und gerechtfertigt werden könnten[1]. Nicht durch das Wissen und die Erkenntniss, meint Jamblichus[2], können wir uns mit der Gottheit vereinigen, sondern nur durch die Beobachtung jener unaussprechlichen religiösen Ceremonien und jener der Götter würdigen Handlungen, und durch die unerklärliche Kraft der Symbole, kurz durch die Theurgie können wir es bewerkstelligen. Durch die geheime Lehre, meint er ferner[3], wissen wir, dass uns von den Göttern eine Materie überliefert worden ist, welche die Theurgie zum Bau der Tempel, zur Verfertigung der Bildsäulen, zu Opfern und zu andern heiligen Zwecken ausgewählt habe. Aus dieser Materie werden verschiedene den verschiedenen Göttern angemessene Dinge, als Steine, Kräuter, Thiere und Räucherwerke zu der Theurgie gewählt, und zu den Tempeln und Statuen der Götter werden auch blos solche Stoffe genommen, welche derjenigen Gottheit, der jene erbaut oder errichtet werden, entsprechen. Jamblichus führt auch[4] die Meinung Vieler an, welche dahin geht, dass die Geister, da sie den verschiedenen belebten und unbelebten Stoffen vorstehen, sympathetisch afficirt und zu diesem oder jenem bewogen werden können, wenn ihnen solche Dinge dargebracht werden, denen sie vorstehen. An einer andern Stelle[5] führt er auch die Behauptung an, dass die Wirkung der Opfer

1) S. Plotin. IV. 3, 13. 4, 26. 40. u. 43 f. u. vgl. Ritter, Geschichte der Philos. IV. p. 553 u. 626.

2) De myst. Aegypt. II. 11. u. X. 1.; vgl. ib. III. 31.

3) S. ib. V. 23 f. u. a. v. a. St.

4) Ib. III. 22.; vgl. ib. Gales adnott. p. 245.

5) Ib. V. 8.

durch die Uebereinstimmung der untern Dinge mit den höhern, durch die Darbringung gewisser Thiere oder Theile derselben, oder solcher Stoffe überhaupt, welche mit dem himmlischen Wesen in irgend einem verwandtschaftlichen Verhältnisse stehen, hervorgebracht werde, und dass die obern Geister durch solche Stoffe afficirt werden. Jamblichus selbst, von Porphyrius, der die Götter nicht leidend glauben kann, gedrängt, will zwar nicht zugestehen, dass alle diese Dinge die Kräfte besitzen, die Götter in einen passiven Zustand zu versetzen, er behauptet aber dennoch, dass eine höhere göttliche Kraft jenen Stoffen anhänge und innewohne. Wenn nun solche Stoffe, meint er ferner, als Opfer dargebracht werden, so wirken die denselben innewohnenden Kräfte als Mitursachen und werden zu den übrigen Ursachen gezählt, ohne welche nichts geschehen könne[1]. — Von Steinen, Pflanzen, Metallen, Thieren u. dgl. andern Stoffen, denen eine siderische oder pneumatische Kraft innewohne, finden sich schon Andeutungen bei Plinius[2], bei Jamblichus[3], Porphyrius[4], Damascius[5], Proclus[6] u. bei dgl. andern Neuplatonikern ist oft davon die Rede, und in der pseudohermetischen Schrift Asclepius heisst es[7]: «Constant, o Asclepi, de herbis, de lapidibus, de aromatibus vim divinitatis naturalem in se habentibus, et propter hanc causam, sacrificiis sequentibus oblectantur etc.» Aehnliches ist an vielen andern Stellen dieser Schrift ausgesprochen. Da aber die Theurgie verlangte, dass man den Gottheiten nur denselben entsprechende Dinge darbringe, so war die natürliche Folge davon, dass man den Göttern nicht auf eine gleichmässige Weise opferte. Dieser Gebrauch, den verschiedenen Göttern auf eine verschiedene Weise zu opfern und verschiedene Gegenstände als Opfer darzu-

1) S. ib. u. vgl. I. 12. 14. 15. V. 7. 23 f. u. VI. 6.
2) XXIV. 17.; vgl. Augustin. de civit. Dei X. 11.
3) L. c. III. 27. u, a. v. a. St.
4) Epist. ad Aneb.
5) Ap. Phot. Cod. 242. p. 1065. ed. Hoesch.
6) An sehr vielen Stellen seiner zahlreichen Schriften; vgl. bes. unten p. 745 ff.
7) Cap. VIII. p. 537. ed. Fic.

bringen war im Allgemeinen den Griechen schon in der ältesten Zeit bekannt und schon bei Homer finden sich Beispiele davon; aber damals hatte man noch keine Ahnung von den theurgischen Ideen der spätern Neuplatoniker. Plutarch dagegen, der zwar noch kein ächter Neuplatoniker war, aber schon von den Ideen einer neuern Zeit und von einem Hang zur Deutelei durchdrungen war, sagt schon[1], dass man desshalb dem Mars ein Ross opfere, weil dasselbe muthig, kriegerisch und tapfer sei und dass man den Göttern das opfere, was ihnen am meisten angemessen und passend, *πρόσφορα*, sei; und auch Jamblichus behauptet aus ganz theurgischen Gründen ausdrücklich[2], dass jede Gottheit auf ihre Weise verehrt werden müsse, und dass die Opfer, welche der einen Gottheit dargebracht werden, keiner andern geopfert werden können.

Ohne uns aber in Einzelheiten, von denen in den Anmerkungen zu den Quellen gehandelt werden wird, hier einzulassen, wollen wir eine Stelle aus einer Schrift des Neuplatonikers Proclus, betitelt *De Sacrificiis et Magia*[3], anführen, wo die oben mitgetheilten Lehren der Ssabier über die dem Cultus derselben zu Grunde liegenden Ideen sich fast wörtlich wiederfinden. «Sacerdotes antiqui, heisst es daselbst[4], cum considerarent in rebus naturalibus cognitionem quamdam, compassionemque aliorum ad alia, et manifestorum ad vires occultas, et omnia in omnibus invenirent, sacram eorum scientiam condiderunt. Agnoverant enim et in infimis suprema, et in supremis infima, in coelo quidem terrena secundum causam modoque coelesti; in terra vero coelestia, sed modo terreno». Er führt dann die Sonnenblume an, die sich immer zur Sonne, und die Mondblume, die sich immer zum Monde

1) Quaest. Rom. Cap. 97.

2) L. c. V. 19. u. 25; vgl. Arnob. adv. gent. VII. 18 ff.

3) Von dieser Schrift ist blos die lateinische Uebersetzung des Ficinus auf uns gekommen; das griechische Original, aus dem derselbe seine Uebersetzung verfertigt hat, scheint verloren gegangen zu sein; vgl. die Cousin'sche Ausgabe des Proclus Bd. III. p. 230, Anmk. 3. u. ib. p. 277, Anmk. 1.

4) Tom. III. p. 278 ff. ed. Cous.

wende, als Beispiele dafür an, dass es auf der Erde Dinge gebe, die Etwas von himmlischer Natur an sich tragen, und er behauptet von ihnen, dass sie, während sie ihre Bewegungen machen, beten und Hymnen singen, und dass wir deren Töne hören würden, wenn wir ihre Bewegungen in der Natur wahrnehmen könnten. Eben so, meint er ferner, gebe es im Himmel irdische Dinge, wie Pflanzen, Steine und Thiere, die ein intellectuelles Leben führen. Dann heisst es bei ihm: «Quae quidem veteres contemplati *alia coelestium, alia terrenorum adhibuerunt, unde divinas virtutes in locum inferiorem ob quamdam similitudinem deduxerunt; nempe similitudo ipsa sufficiens causa est ad res singulas invicem vinciendas.* Si quis enim canabim sive papyrum calefaciat, deinde subigat lucernae proximae, etiam si non tangat, videbit subito accensam canabim, quamvis non tetigerit ignem, accensionemque desuper ad inferiora descendere. Comparamus igitur canabim calefactam sive papyrum *cognationi cuidam inferiorum ad superiora*, appropinquationem vero eius ad lucernam *opportuno usui rerum pro tempore, loco, materia, processum ignis in canabim praesentiae divini luminis ad id quod potest capere*, accensionem denique canabis *deificationi mortalium materialiumque illustrationi*, quae deinde feruntur sursum, instar accensae canabis ob quandam *seminis divini participationem*». Er führt noch manche Dinge als Beispiel an, die an sich Etwas von einer himmlischen Natur haben, wie die Lotosblume, die ihre Blätter immer nach der Sonne richte, der Sonnenstein, der die Strahlen der Sonne nachahme und dergleichen andere. Er sagt dann ferner: «Sic divinorum omnia plena sunt, terrena quidem coelestium, coelestia vero supercoelestium, proceditque quilibet ordo rerum usque ad ultimum. Quae enim super ordinem rerum colliguntur in uno, haec deinceps dilatantur in descendendo, ubi aliae animae sub numinibus aliis ordinantur». Die Löwen sind ihm dann von der Sonne influirte Thiere[1] und er bemerkt dabei: «Quod quidem

1) Vgl. Porphyr. de abst. IV. 16., wo er von verschiedenen Thieren spricht, die verschiedenen Gottheiten geweiht sind, und wo er auch den Löwen ein Thier nennt, welches nach der Meinung der Aegypter der Sonne lieb sei.

inde procedit, quod semper quae in eodem ordine constituta inferiora sunt, *reverentur* superiora . . . Ut autem summatim dicam, alia ad revolutiones solis correvolvuntur, sicut plantae quas diximus, alia figuram solarium radiorum quodammodo imitantur, ut palma, dactylus, alia igneam solis naturam, ut laurus, alia aliud quiddam . . . Quo circa sacerdotii veteris autores a rebus apparentibus superiorum virium cultum adinvenerunt, dum alia miscerent, alia purificarent. Miscebant autem plura invicem, quia videbant simplicia nonnullam habere numinis proprietatem, non tamen singulatim sufficientem ad numinis advocationem. Quamobrem ipsa multorum commistione *attrahebant super nos influxus*, atque quod ipsi componendo unum ex multis conficiebant, assimilabant ipsi uni, quod est super multa, *constituebantque statuas ex materiis multis permistas odores quoque compositos colligentes arte in unum, divina symbola, reddentesque unum tale, quale divinum existit secundum essentiam, comprehendens videlicet vires quamplurimas.* Quorum quidam divisio unamquamque debilitavit, mistio vero restituit in exemplaris ideam. Nonnunquam vero herba una, vel lapis unus ad divinum sufficit opus. Sufficit enim *cnebison*, i. e. carduus, ad subitam numinis alicujus apparitionem, ad custodiam vero laurus, raccinum, i. e. genus virgulti spinoseum, cepa, squilla, corallus, adamas, jaspis, sed ad praesagium cor talpae, ad purificationum vero sulfur, et aqua marina. Ergo sacerdotes per mutuam rerum cognationem, *compassionemque* conducebant in unum, per repugnantiam expellebant purificantes, cum oportebat, sulfure, atque asphalto, i. e. bitumine, aqua aspergentes marina; purificat enim sulfur quidem propter odoris acumen; aqua vero marina propter igneam portionem, et animalia diis in deorum cultu congrua adhibebant, caeteraque similiter. Quamobrem ab iis atque similibus recipientes primum potentias daemonum, cognoverunt videlicet eas esse proximas rebus actionibusque naturalibus, atque per haec naturalia, quibus propinquant, in praesentiam convocarunt. Deinde a daemonibus ad ipsas deorum vires actionesque processerunt, partim quidem docentibus daemonibus addiscentes, partim vero industria propria interpretantes convenientia

symbola, in propriam deorum intelligentiam ascendentes, ac denique posthabitis naturalibus rebus actionibusque, ac magna ex parte daemonibus, in deorum se consortium receperunt».

Es ist also hiermit im Allgemeinen nachgewiesen worden, dass die am Anfange dieses Capitels mitgetheilten Lehren der Ssabier die der theurgischen Neuplatoniker überhaupt sind, welche um die Zeit des Verfalls des Heidenthums ziemlich allgemein im Umlauf waren und zu denen auch die gelehrten Ssabier sich bekannten.

Cap. VI.

Die Schöpfung.

Unter die Cosmogonie der Ssabier finden wir bei arabischen Schriftstellern nur wenige Andeutungen; die aber grösstentheils ausdrücklich für Lehren der Ssabier in Harrân ausgegeben werden. Die Hauptquellen darüber sind Schahrastânî und Kâtibî, welche offenbar mittelbar oder unmittelbar ihre Aussagen aus Schriften der bagdâdischen Harrânier geschöpft haben.

Nach der Meinung eines alten ssabischen Lehrers, Agathodämon[1], berichtet Schahrastânî[2], gebe es fünf Urprincipien, nämlich den Schöpfer, die Vernunft, die Seele, den Raum und die Leerheit und darnach wären die zusammengesetzten Dinge entstanden. Nach Kâtibî aber lehren die Harrânier, dass es zwei lebendige und active Principien gäbe, und diese seien Gott und die Seele; ferner ein passives, die Materie, endlich zwei solche, die weder lebend, noch passiv seien, nämlich die Zeit und den Raum[3].

Die fünf Urprincipien, die Schahrastânî nach Agathodämon aufzählt, scheinen keine wirklichen Urprincipien zu sein, d. h. die ursprünglich und ungeschaffen sind, sondern darunter ist das Einfache, das nicht aus den Elementen zusammengesetzt ist, zu verstehen, worauf der Schluss des Satzes hin-

1) S. oben p. 653 ff. u. vgl. das letzte Capitel dieses Buches.
2) S. unten Bd. II. p. 445, §. 34.
3) S. unten l. c. p. 492

deutet[1]. Die von Kâtibî angeführten aber scheinen wirkliche, ursprüngliche und uranfängliche Principien zu sein, wie aus den dafür angeführten Beweisen hervorgeht[2]. Uebrigens scheint sich auch aus Schahrastânî zu ergeben, dass die Harrânier — oder der Harrânier, aus dessen Buche Schahrastânî seine Nachrichten geschöpft hat — an die Ewigkeit der Materie glaubten, wie wir es gleich sehen werden.

Von Gott unmittelbar, berichtet der oben erwähnte Kâtibî und Schems ed-Dîn Issfahâni nach der Lehre der Harrânier[3], sei nichts Materielles entstanden, sondern blos die Intelligenzen seien, aus ihm wie die Strahlen von der Sonne emanirt; denn Gott selbst sei Eins und einfach und etwas Zusammengesetztes könne aus ihm nicht kommen; alle Dinge könnten daher nur durch die Intelligenzen entstehen.

Etwas ausführlicher handelt darüber Schahrastânî. Auch nach diesem lassen die Ssabier den Höchsten nicht die materielle Welt schaffen, sondern blos die Sphären, und die in denselben sich befindenden Himmelskörper und Gestirne, so wie auch deren Geister von ihm herrühren. Die geistigen Wesen, die Leiter dieser Welt, seien die Elemente der existirenden Wesen und ihre Welt sei diejenige, von der Alles ausgehe und wohin Alles zurückkehre, und in der die Substanzen und die Typen, oder, um mit Plato zu sprechen, die Ideen zu dieser Welt enthalten seien. Jene Sphären ferner, die lebendige und vernünftige Wesen seien und Väter heissen, führen die Typen oder Ideen den Elementarstoffen, Mütter genannt, zu, welche jene in ihre Mutterleiber empfangen, woraus jene Zusammensetzungen, Kinder genannt, entstehen. In Folge der Bewegung der Planeten nämlich und in Folge ihrer Conjunctionen werden die verschiedenen Eindrücke auf die Natur und die Elementarstoffe ausgeübt, woraus die verschiedenen Zusammensetzungen und die Vermischungen in denselben entstehen, worauf dann jedes Zusammgesetzte seine Seele

1) Vgl. Plotin. VI. 5, 10. u. 7, 42.

2) S. unten l. c.

3) S. unten l. c. p. 493, §. 2. u. vgl. die Anmk. 2. zu diesem §.

oder seine eigene Lebensthätigkeit erhalte[1]. Aus dem hier Gesagten geht hervor, dass die Harrânier an die Ewigkeit der Materie geglaubt haben; denn Gott, meinten sie, hätte blos die Intelligenzen oder die Gestirne geschaffen, die Thätigkeit dieser aber bestehe blos darin, den Elementarstoffen die Ideen zuzuführen, und in der Ausbildung, aber nicht Schöpfung des Stoffes. Uebrigens sagt Schahrastâni auch ausdrücklich, dass Gott, nach der Lehre der Harrânier, durchaus nicht das Böse, Hässliche und Unreine geschaffen habe, sondern dass diese durch die Verbindung glücklicher mit unglücklichen Gestirnen, durch eine Vereinigung der reinen mit den unreinen Elementarstoffen entstanden seien[2]. Wer hat aber die unreinen Elemente geschaffen? Sie müssen also an die Ewigkeit der Materie geglaubt haben, die als die Ursache des Bösen von ihnen betrachtet wird[3]. Davon mag auch die Behauptung des Maimonides herrühren, dass die Ssabier an die Ewigkeit der Welt glaubten[4]; denn nach seinem philosophischen und religiösen Standpunkte ist die Ewigkeit der Materie mit der Ewigkeit der Welt identisch[5].

Die Grundgedanken dieser cosmogonischen Lehre, wie das männliche und weibliche Princip, die Ausstrahlung der Intelligenzen von Gott, die Ausbildung der Materie durch diese und dergleichen andere, scheinen von jeher zu den Lehren der orientalischen Religionen, nicht nur blos in Vorderasien, sondern auch sogar in Indien[6] gehört zu haben. Seit Pythagoras und Plato aber scheinen sie auch im Occident, vorzugsweise unter den Neuplatonikern, Gnostikern und Cabbalisten, die alle in gewisser Beziehung dieselbe Richtung verfolgten, sehr bekannt und verbreitet gewesen sein.

---

1) S. unten l. c. p. 422, §. 9. p. 426 f. §. 15. p. 430 f. §. 21. p. 432, §. 22. u. p. 442 f. §. 30.; vgl. Schmölders, Essai sur les écoles philos. chez les Arabes, p. 124 f.

2) S. unten l. c. p. 445, §. 33.

3) Vgl. das folgende Capitel.

4) S. unten l. c p. 454.

5) S. Môreh-Nebûkim II. 13 ff.

6) S. Ritter, Gesch. der Philos. IV, p. 378.

Die Babylonier nehmen zwei Urprincipien, den Geist und die Materie, an; jener ist die Idee des Bel, diese die der Mylitta. Der Babylonier Zaratas lehrte auch dem Pythagoras, dass von den beiden Urprincipen das eine Vater und das andere Mutter sei. Der Vater sei ferner das Licht und die Mutter die Finsterniss — d. h. die schwere und die träge Materie — und die Welt bestehe aus dem Männlichen und dem Weiblichen[1]. In Bezug auf die Ewigkeit der Materie stellt Diodor als Lehre der Chaldäer die Meinung auf, dass die Welt ihrem Wesen nach ewig sei, dass sie nie einen Anfang genommen habe und auch niemals untergehen könne; dass das All aber durch eine göttliche Vorsehung geordnet und gebildet worden sei[2].

Die phönicischen Systeme der Cosmogonie, die von Eudemus und Moschus sowohl, als das von Sanchonjathon, nehmen ebenfalls ein weibliches und ein männliches, oder, was dasselbe ist, ein actives und ein passives Princip an[3]. Ferner behaupten die Phönicier wie die Ssabier, dass die Schöpfung durch die Einwirkung der Gestirne sich entwickelt habe[4]. — Es ist übrigens nichts natürlicher als dies, dass der Mensch, sobald er nur einigermassen die Natur zu beobachten anfing, sogleich auch ein thätiges und leidendes, oder dass er, um mehr bildlich zu sprechen, ein männliches und ein weibliches Princip erkennen musste. Diese Idee äusserte sich in den verschiedenartigsten philosophischen Richtungen zwar auf verschiedene Weise, aber immer mit demselben Grundgedanken.

Nach den Pythagoräern nämlich vermittelt das göttliche absolute Eins sich durch sich selbst zur vielheitlichen Einheit der Dinge aus, wodurch die unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος

1) S. Euseb. Chron. can. I. c. 2. §. 4. Proclos in Plat. Parmen. T. V. p. 46 u. 49. ed. Couss. Münter, Relig. der Babyl. p. 17. 44 ff. u. 90. Görres, asiat. Mythengesch. I. p. 321 u. Movers, Phönic. I. p. 269.

2) S. Diodor. II. 30.; vgl. Görres l. c. p. 307 u. Münter l. c. p. 36.

3) S. Movers Art. Phönic. in Ersch u. Grubers allgem. Encycl. der Wissensch. III. 24, p. 410.

4) Sanchonj. ap. Euseb. Pr. ev. I, 10. p. 33.

δυάς) entsteht. Aus der absoluten Einheit ergeben sich also zwei Grundprincipien der Dinge (ἀρχαι τῶν ὅλων), aus denen die übrigen Zahlen entstehen, indem nämlich die Monas sich fortbewegt zur bestimmten Zahl-Monas und die unbestimmte Dyas zur Erzeugung der bestimmten Zahl-Zwei vermittelt wird. Da nun die Genesis der Zahl bei den Pythagoräern mit der Bildung der Welt identisch ist, so erscheint die bestimmte Zahl-Monas, wie Hillebrand bemerkt[1], als das thätige, wirkende und formgebende, und die unbestimmte Dyas als das leidende und empfangende Princip in der Schöpfung.

Die Bezeichnung des thätigen und erzeugenden Princips durch Vater, des leidenden durch Mutter und des Erzeugten und Gewordenen durch Kinder kennt auch Plato. Er nimmt nämlich drei Geschlechter an: das Entstehende, das, worin es entsteht, und das, woher den Entstehenden die Aehnlichkeit wird; daher, meint er, könne man das Empfangende der Mutter, das, von welchem empfangen wird, dem Vater, und das Erzeugte den Kindern vergleichen[2]. Nach Plato sind ferner ebenfalls, wie nach den Ssabiern, die geistigen Wesen zuerst geschaffen[3], und diesen habe Gott, meint er, die weitere Ausbildung der Welt übergeben[4]. In Bezug auf die Materie scheint er, wenigstens im Timäus, der Ansicht zu sein, dass sie den Ideen gegenüber eine ewige und selbstständige Substanz sei[5]. Wie die Ssabier endlich unterscheidet er die Gedanken- von der Sinnenwelt, fasst diese als

1) Organismus der philosoph. Idee p. 122. — Diese Darstellung der pythagoräischen Lehre ist aus eben diesem Buche entnommen.

2) Tim. p. 345, *d.*; vgl. Plut. de Is. c. 56., wo er über diese Ansicht Plato's ausführlich spricht.

3) Ib. p. 312. 322 f. u. a. v. a. St.; vgl. Origin. de princip. I. 46. II. 22. IV. 35. hom. in Genesis I. 2. u. Ritter, Gesch. der Philos. V. p. 529 ff.

4) Ib. 325 ff. 329 ff. u. 386.; vgl. Julian. ap. Cyrill. II. p. 65. Jambl. II. 5. III. 28. und viele andere Neuplatoniker, wo vielfach die Idee ausgesprochen wird, dass die Schöpfung erst durch die Planeten-Geister und die Intelligenzen ausgebildet wurde; s. auch Euseb. pr. ev. I. 6. p. 17 u. 10. p. 33, wo diese Ansicht auch den Phöniciern zugeschrieben wird, u. vgl. Phot. Cod. 249, p. 1316, ed. Hoesch. wo die Intelligenzen des Aristoteles mit den Ideen Plato's identificirt werden.

5) Vgl. Hillebrand l. c. p. 213.

ein sinnlich wahrnehmbares Nachbild (εἰκών) des übersinnlichen idealen Urbildes (παράδειγμα) auf, und meint, dass Alles, was in der Ideenwelt existire, auch in der realen Welt sich befinde[1].

Wir erinnern an die Aegypter, welche ebenfalls den Himmel und die Erde, das active und passive Princip, durch eine männliche und weibliche Gottheit darstellten.

Bei den Gnostikern treten uns auch die Grundgedanken der hier den Ssabiern zugeschriebenen Ansichten über die Cosmogonie entgegen, natürlich in einer modificirten Weise, bei Saturninus[2], bei Basilides[3], bei den Valentinianern[4], bei Bardesanes[5], bei den Ophiten[6], bei den Barbelaniten[7] und bei Marcion[8]. Desswegen aber ist die Meinung, dass die Ssabier gnostische Ansichten angenommen hätten, durchaus noch nicht begründet; denn diese Ansichten waren zu jener Zeit nicht blos Eigenthum der Gnostiker, sondern auch der heidnischen Philosophen und in einem gewissen Grade selbst der Juden[9].

Plotin denkt sich den Ersten in seinem Verhältnisse zum Zweiten als einen Erzeugenden; er lässt auch, wie die Ssabier, vom Ersten blos die Intelligenzen emanirt sein, wobei er das Eins einer Quelle vergleicht, von der Ströme sich ergiessen, ohne dass sie sich verändert oder abnimmt. Er bedient sich dabei auch des Bildes der Ssabier und Philo's[10], dass die Intelligenzen von Gott, wie die Strahlen vom Lichte ausstrahlen, welches Bild von den meisten Trägern der Emanationslehre häufig gebraucht wird; daher die Ausdrücke ἔκλαμψις und ἔλ-

1) Tim. p. 302 f. 316 f. 337 u. 341; vgl. Hillebrand l. c. p. 212.

2) Iren. I. 24, 2. Neanders Gnosis p. 269 u. Ritters Gesch. der Philos. V. p. 120.

3) Iren. I. 24, 3. Ritter l. c. p. 125.

4) Iren. I. 1, 1. 5, 2. Neander l. c. p. 95 f. u. 120. u. Ritter l. c. p. 203.

5) Ephraem Syrus II. p. 553.

6) Iren. I. 30. Neander l. c. p. 238.

7) Iren. I. 29. u. Neander l. c. p. 258 f.

8) Neander l. c. p. 287.

9) Das Buch יצירה, dessen Grundlage jedenfalls den ersten christlichen Jahrhunderten angehört, ist voll von solchen Ideen.

10) Vgl. de Cherub. p. 15.

λάμψις[1]. — Die Meinung von der Ewigkeit der Zeit und der irdischen Materie wird schon Pherecydes zugeschrieben[2].

Der Verfasser des Asklepius spricht auch vielfach von den verschiedenen Geschlechtern, die in der Schöpfung walten, und davon wie durch die Vermischung beider Geschlechter Alles entstehe, sich entwickele und fortpflanze; er nennt daher die Erde und die Hyle, als das weibliche Princip repräsentirend, *receptrix* und *receptaculum*[3].

Nach dem Poemander schuf Gott, der Verstand, in dem beide Geschlechter vereinigt sind, zuerst das Wort und durch dieses den weltschaffenden Verstand, der als Gott des Feuers und des Geistes die sieben andern Herrscher, nämlich die sieben Planeten, schuf, deren Regierung das Schicksal heisst. Durch die Drehung der herrschenden und regierenden Planeten, heisst es in jener Schrift ferner, werden verschiedene Dinge hervorgebracht, durch ihren Einfluss auf die Elemente erzeugen dieselben verschiedene Wesen, durch sie veranstaltet die Vorsehung die Vermischungen und bestimmt die Erzeugungen[4]. Ferner, aller Urgrund ist Gott, der Verstand, die Natur, die Materie und die Weisheit ... Nach der Ausscheidung der verschiedenen Elemente in dem Chaos erschien der Himmel in sieben Kreisen; die Sterne, in denen die sie bewohnenden Götter[5] sichtbar sind, wurden an ihre Stellen gesetzt und jeder Gott brachte das ihm Aufgetragene durch eigene Macht hervor. Und so entstanden Thiere, Saamen u. s. w. und alle Seelen am Fleisch bildeten sich durch die in Kreisen sich bewegenden Götter[6]. Diese Bezeichnung für die Planeten kommt im Poemander sehr oft vor, und die Idee von einer

---

1) S. die Stellen darüber bei Ritter l. c. IV. p. 583, Anmk. 3. u. Hillebrand l. c. p. 313, Anmk.

2) Diog. Laert. I. 11. p. 88, ed. Hübner: σώζεται δὲ τοῦ (Φερεκύδου) Σύρου τό τε βιβλίον ὃ συνεγράψεν, οὗ ἡ ἀρχή· «Ζεὺς μὴν καὶ Χρόνος εἰς ἀεὶ καὶ χθὼν ἦν·» Unter χθών ist hier gewiss nicht Erde zu verstehen, sondern eher eine irdische Materie.

3) S. c. I. p. 475. VII. p. 500. VIII. p. 507. XII. p. 513 u. a. v. a. St.

4) Cap. I. p. 6 ff.

5) S. oben p. 743. 6) Cap. III. p. 34 ff.

intellectuellen Welt und einer Sinnenwelt gehört in den hermetischen Schriften zu den gewöhnlichsten und bekanntesten[1].

Proclus spricht von einer wirkenden und einer leidenden Kraft, nennt jene die Mutter der That und diese das Hülfsmittel der Vervollkommnung, und erklärt die Theogamien, wie die Vereinigung Jupiters mit der Juno, Saturns mit der Rhea u. s. w., als die Verbindung der verschiedenen göttlichen Wesen zur Hervorbringung verschiedener Dinge[2].

Wir könnten noch sehr viele Stellen aus den Werken der Neuplatoniker anführen, wo die in unseren Quellen den Ssabiern zugeschriebenen Ansichten über die Cosmogonie uns entgegentreten; wir unterlassen dies aber aus dem Grunde, weil dieselben in dem Vorhergehenden hinlänglich als neuplatonische Anschauungen nachgewiesen wurden.

---

1) S. Ascl. definit. c. 16. p. 140 u. 142, ed. Tiedemann.

2) In Alcib. II. p. 273 u. a. v. a. St.; vgl. oben Cap. IV. p. 735. Julian. Or. V. p. 316 ff. ed. Paris. u. unten Bd. II. p. 252.

Cap. VII.

Der Ursprung des Bösen.

Der Stoff und die Materie, sagen die Ssabier gelegentlich bei Schahrastânî, seien die Wurzel des Bösen und die Quelle der Verderbniss[1]. Die Materie, sagen sie ferner, die defectiver Natur sei, und die Nichtexistenz seien die Ursachen und die Quellpunkte des Bösen, des Verderbens, der Unwissenheit und der Thorheit, die Form dagegen sei die des Guten, des Rechten, der Kenntniss und des Wissens[2]. Wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, scheint Schahrastânî unter dieser Materie den materiellen Stoff in dem Menschen zu verstehen, welche die Ursache der bösen Triebe in demselben sei; er meint aber damit nicht die Materie und das Böse in der Welt; denn Schahrastânî gebraucht hier den Ausdruck مادّ, worunter eigentlich der Stoff irgend eines Dinges zu verstehen ist[3]. Jedenfalls aber hielten die Ssabier die ὕλη, womit die erste Materie gemeint ist, für die Ursache des Uebels überhaupt, wie wir gleich sehen werden. Schahrastânî giebt nämlich den Ursprung des Bösen in der Welt nach den Lehren der Harrânier auf folgende Weise an: «Gott,

1) S. unten Bd. II. p. 424, §. 11.

2) S. ib. p. 428 f. §. 16.

3) Ueber den Unterschied zwischen هيولى, ὕλη, die Materie überhaupt, und مادّة, Materie, Stoff irgend eines bestimmten Gegenstandes, s. Schmölders, Documenta philos. Arab. p. 132 u. vgl. Ta'arîfât des Ǵorǵânî p. ٣٠٥ u. p. ٣٧٩.

glauben die Harrânier, sei zu erhaben das Böse, das Schlechte und Unreine, die Käfer, die Schlangen und die Scorpionen zu schaffen; diese seien vielmehr durch Naturnothwendigkeit eintretende Dinge, welche durch die Conjunctionen der glückbringenden mit den unglückbringenden Sternen und durch die Vereinigung der reinen mit den unreinen Elementarstoffen bedingt seien. Was es nun an Glück, Gutem und Reinem gebe, das sei vom Schöpfer beabsichtigt und also auf den höchsten Schöpfer zu beziehen; was es aber an Unglück, Bösem und Unreinem gebe, das trete durch Naturnothwendigkeit ein, so dass es nicht auf jenen bezogen werden könne, sondern es seien theils Zufälligkeiten und mit Nothwendigkeit eintretende Ereignisse, theils auf dem Grunde des Bösen — d. h. dem Bösen in der Materie — und auf den schlechten Verbindungen (der Planeten und Elementarstoffe) beruhend»[1].

Die Frage, woher das Böse in der Welt komme, da doch der Schöpfer absolut gut sei, hat die Philosophen von jeher, besonders aber die der ersten Jahrhunderte des Christenthums eben so beschäftigt, wie das Problem über das Entstehen der materiellen Welt aus dem rein geistigen Wesen. So oft aber auch diese Frage im Alterthum auf verschiedene Weise beantwortet wurde, so war doch immer der Grundgedanke, von dem alle diejenigen, welche sich mit jenem Problem befasst haben, ausgegangen sind, der, dass das Böse ausserhalb des absolut Guten liegen müsse, dass es in der ersten Materie seinen Ursprung habe und dass es zu der vollkommenen Harmonie der Welt nothwendig sei.

Pythagoras identificirt das Göttliche mit dem Guten in der Ureinheit, und die Pythagoräer betrachten daher das absolute Eins geradezu als das an sich Gute und meinen auch, dass Gott keinen Theil am Bösen habe. Den Grund der Unvollkommenheit aber suchen sie nicht in der Gottheit, sondern in der Materie[2].

---

1) S. unten l. c. p. 445, §. 33.; vgl. ib. p. 38.

2) S. Brandis, Gesch. der Philos. I. p. 485 ff.

Plato fasst ebenfalls seinen Gott als das absolut Gute auf, von dem alles Gute herrühre[1], und meint, da Gott gut und dem Guten jeder Neid und jede Missgunst fern sei, so müsse er auch Alles, was er gemacht habe, so weit es möglich sei, gut und sich ähnlich gemacht haben[2]. Er sagt aber auch, dass die Welt durch die Vereinigung der Nothwendigkeit (ἀνάγκη) mit der Vernunft entstanden sei, und spricht daher von einer nothwendigen und einer göttlichen Ursache[3]. So waltet nach Plato in der Gedankenwelt die absolute Vernunft in ihrer reinen Identität mit den Wesensformen und den Ideen als das schlechthin Gute und Vollkommene, und daher auch als Quelle des wahren Seins und des Wissens, beides in ursprünglicher Einheit tragend und aus sich begründend. In der Sinnenwelt dagegen habe auch die Nothwendigkeit ihr Recht, jedoch nicht in dem Grade, dass sie nicht von der Vernunft (dem νοῦς) beherrscht werde, welche daher vermöge ihrer obwaltenden Macht die Welt zum vollkommensten und schönsten Werke ihrer selbst oder des göttlichen Geistes mache[4].

Bei Philo äussert sich auch überall der Gedanke, dass nur das Gute von Gott herstammen könne, dass alles Uebel aber aus einer andern Quelle fliessen müsse[5]. Er nimmt daher, um einen Uebergang zwischen Gott, dem vollkommenen, und der mit Uebel behafteten Welt zu finden, stufenweise herabsteigende Grade göttlicher Ausflüsse an, bis er von der übersinnlichen zur sinnlichen Welt gelangt, und in dieser ist ihm die Materie, aus der er alles Böse ableitet und die er als eine blinde seelenlose Kraft, welche eine form- und eigenschaftslose körperliche Masse sei, beschreibt. Die Mangelhaftigkeit der Dinge, die in der Welt

1) De repub. II. p. 251.

2) Tim. p. 305, e.

3) Tim. p. 339, e. u. a. v. a. St.; vgl. die εἱμαρμένη des Bardesanes in Neanders Gnosis p. 198.

4) De repub. VII. p. 133. Tim. p. 303. 306 f. 337 u. 339; vgl. Phileb. p. 244 u. Hillebrand, Organismus der philos. Idee p. 212, aus dem die letzten Zeilen entnommen sind.

5) De creat. mundi p. 17.

zum Vorschein komme, ist nach ihm in der Materie, in der positiven Kraft begründet, die, von Natur blind und der Vernunft unfolgsam, niemals sich ganz dem Gebote des Guten bequemen und niemals in Wahrheit das Gute in sich aufnehmen könne. Daher macht auch Philo einen Unterschied zwischen den reinen Ideen oder Engeln und zwischen den Geschöpfen dieser Welt, welche durch ihre Verbindung mit der Materie jenen sich entfremden[1]. Er betrachtet auch die Materie als das Nothwendige[2], und das Werden in ihr als die Ursache der Sünde[3]. Ritter bemerkt daher[4], dass, während Aristoteles die körperliche Natur, als etwas, das selbst nach dem Guten strebt, betrachtet, sieht sie Philo in einem unauslöschlichen Streite gegen das Gute und Göttliche verwickelt, und zwar desshalb, weil sie eben aus der Materie herstammt, die in einem ursprünglichen Gegensatz zu Gott steht, die auch das von Gott gebildete immer wieder in die Veränderung zieht und zu verderben droht. — Wir brauchen wohl nicht erst zu bemerken, dass Philo nicht der Schöpfer seiner Philosophie war, sondern dass er blos die Philosophie seiner Zeit in sich aufgenommen und sie auf seine Weise blos zum Theil judaisirt hat[5].

Plutarch hält es für unmöglich, dass da, wo Gott Ursache von Allem ist, etwas Schlechtes entstehen könne, und meint auch, da nichts ohne Ursache entstehen und das Gute nicht Grund des Bösen werden könne, so müsse das Böse, wie das Gute, einen besondern Ursprung und eine besondere Entstehung haben. Er erklärt das Böse in der Natur nach einer uralten Ansicht — deren Urheber sich nicht angeben lässt, die aber von Theologen, Gesetzgebern, Dichtern und Philosophen getheilt wurde, welche sich nicht blos in Erzählungen und Sagen, sondern auch in den

1) De creat. mundi p. 2; vgl. Ritter l. c. IV. p. 457 u. 459 ff.

2) Quis rer. div. her. p. 512.

3) De creat. mundi p. 32 ff. de vit. Mosis p. 157. Quis rer. div. her. p. 515 u. de nom. mut. p. 585; vgl. de Cherub. p. 152 u. 159 f.

4) L. c. p. 473.

5) Vgl. Ritters Urtheil über Philos Philosophie l. c.

Mysterien und Opfern bei Griechen und Barbaren findet — daraus «dass das Weltall keineswegs vernunft- und verstandlos ohne Leitung, dem Ungefähr überlassen, herumschwebe, noch von einem einzigen vernünftigen Wesen beherrscht und gelenkt werde, ... sondern von vielen Wesen, und zwar von solchen, die aus Bösem und Gutem gemischt seien, oder, um es gerade herauszusagen, dass die Natur nichts Lauteres enthalte, daher auch nicht ein einzelner Verwalter, wie ein Schenkwirth aus zwei Fässern, die Elemente, gleich Getränken, uns mischen und austheilen könne, sondern dass es zwei entgegengesetzte Principien und zwei einander feindselige Kräfte gebe, von welchen die eine rechts in gerader Richtung führe, die andere nach der entgegengesetzten Seite sich wende und umbeuge[1]), das Leben und die Welt, wenn auch nicht das Ganze, so doch diese irdische und lunarische, gemischt und dadurch ungleich, mannigfaltig und allen Veränderungen unterworfen worden sei»[2]). Es ist also eine uralte, von Griechen wie von Barbaren getheilte Lehre, dass von Gott nur das Gute kommen könne, und dass das Böse in der Natur selbst als ein besonderes Princip liege.

Die Ansicht, dass es glückbringende und unglückbringende Gestirne gäbe, nennt Plutarch eine Lehre der Chaldäer[3]), was auch bei Sextus Empiricus[4]) und bei Plotin[5]) vorkommt. Die beiden Letzteren handeln über die glücklichen und unglückbringenden Gestirne, wie über den Einfluss, den die Zusammenkunft von zwei Planeten, welche einen entgegengesetzten Character haben, hervorbringen, nach der Lehre der Chaldäer ausführlich[6]).

---

1) Hatten die Alten etwa schon eine Ahnung von der Polaritätslehre? Es wäre sehr merkwürdig, wenn dies wirklich der Fall gewesen sein sollte.

2) De Iside c. 45.; vgl. Ritter l. c. IV. p. 515.

3) L. c. c. 48.

4) Adv. Mathem. X. p. 343.

5) II. 3, 1.

6) Vgl. Porphyr. Epist. ad Aneb., Ephraem Syr. T. II. p. 456 ff. u. v. Andere, wo diese Ansichten vorkommen; vgl. auch unten Bd. II. p. 273, Anmk. 329.

Unter den Gnostikern finden den Grund des Uebels in der Materie: Saturninus[1], Hermogenes, ein Zeitgenosse Tertullians[2], Basilides, Valentinus und Marcion[3]. Dass von Gott nur das Gute kommen könne, sagt auch Hermes in Poemander[4].

Nach Plotin liegt das Böse nicht in dem wahren Sein, sondern in dem Nichtsein, d. h. in der Materie, die eine Nonexistenz ist, die in sich nichts Gutes hat, aus der das Böse in die Seele und in die Welt kommt und welche das Böse und die Hässlichkeit selbst ist. Die Materie, meint er ferner, sei der Grund oder vielmehr die Bezeichnung alles Bösen in der sinnlichen Welt. Er hält aber auch die Materie oder das Böse, die ihm identisch sind, für eben so nothwendig, wie das Gute; denn, meint er, so wie ein Gutes, so müsse auch ein Böses gesetzt werden, welches im äusseren Gegensatz gegen jenes stehe[5].

Julian findet es, ganz wie die Harrânier, sehr unwahrscheinlich, dass das höchste Wesen auch die wilden Thiere geschaffen habe; er meint daher in Uebereinstimmung mit Proclus und Andern, dass die Schöpfung erst durch die unteren Gottheiten geschehen sei[6], und da er die Planeten für Gottheiten ansieht, so muss er wohl das Böse speciell von den bösen Gestirnen herleiten.

Jamblichus meint ebenfalls, die Götter seien gut und von ihnen komme blos das Gute, das Böse aber rühre von der Materie her, die unfähig sei, das Gute zu empfangen[7]. Gale, bemerkt dazu: «omnes (Deos) bonos esse existimabant (nämlich Thales, Pythagoras, Plato und viele Stoiker bei Plut. de plac. phil.), malos autem *τοὺς περὶ τὴν ὕλην καὶ τὰ σώματα*. In hac fuisse se

1) S. Iren. I. 24. u. vgl. Neander, Gnosis p. 269 u. Ritter l. c. V. p. 120.

2) Tertull. adv. Hermog. c. 2. u. 10.; vgl. Ritter l. c. p. 179.

3) S. Neander l. c. p. 287 f.

4) An verschiedenen Stellen des Buches.

5) Enn. I. 8, 3. 4. 5. 7. 8.; vgl. ib. 15. u. I. 3, 5. II. 5, 5. 9, 4. III. 2, 5. 6, 6. 7. Ritter l. c. IV. p. 898 u. Hillebrand l. c. p. 314, Anmk.

6) Apud Cyrill. II. p. 65, *e*.

7) De myst. Aegypt. I. 18.; vgl. ib. IV. 6.

sententia ostendit Porphyrius in Isagoge quam ad Aristotelem, item in ea, quam ad Dionysium Thracem praemisit»[1]. An einer andern Stelle[2] sagt er: «Apud hos (multos philosophos) infamis est ὕλη. Dicitur enim a Pythagora τὸ ἄλλο, a Damascio ὑποδοχὴ, ὑποστάθμη, ἐσχάτη ἀμοργὴ, τρύξ.

Wir bemerken noch, dass auch Proclus die Materie die gestaltlose und die Hefe aller Dinge nennt[3].

1) Notae ad Jambl. p. 198.
2) Ib. p. 249.
3) ἡ ὑποστάθμη τῶν ὄντων ἁπάντων ἡ ἄμορφος ὕλη, in Alcib. III. p. 21.

Cap. VIII.

Die Lehre der Harrânier von dem Untergange und der Wiedererneuerung der Welt.

Nach Schahrastânî glaubten die Harrânier an eine Metensomatose[1]), d. h. wie er es erklärt, sie glaubten, dass die Welt nach einem grossen Weltjahr oder einer Weltperiode untergehen und dann sich wieder erneuern werde, und dass solche Perioden sich bis ins Unendliche wiederholen. Eine solche Weltperiode, heisst es ferner, dauere 36425 Jahre, nach welcher die ganze Natur in einem jeden der bewohnten Climate ein Paar von allen Gattungen hervorbringe, von den Thierarten nämlich und den Menschen, von einer jeden ein Männchen und ein Weibchen, so dass diese Art jenen Zeitraum ausdauert. Wenn dann aber die Periode durch ihren Ablauf vollendet sei, höre die Fortpflanzung und die Fortsetzung der Arten auf; es beginne dann eine andere Periode und es entstehe ein anderes Geschlecht von Menschen, Thieren und Pflanzen und so fort die endlose Dauer der Zeit

1) Scharastâni gebraucht hier den Ausdruck تناسخ, welches eigentlich, nach der Erklärung im Ta'arîfât p. 72 u. nach dem gewöhnlichen Gebrauch dieses Wortes, die Seelenwanderung aus einem Körper in den andern, gleichviel in den eines Menschen oder eines Thieres (vgl. Pococke, Spec. hist. Ar. p. 135) bedeutet. Hier aber hat dieses Wort nach Schahrastâni's eigner Erklärung, eben so wie in dem Capitel über die Inder, denen er ebenfalls diese Lehre zuschreibt (vgl. Schahrastâni l. c. II. p. 449 f.), die oben angegebene Bedeutung. Wir gebrauchten auch im Text Metensomatose, u. nicht Metempsychose, nach Plotin IV. 3, 9.; vgl Creuzers Symb. III. p. 444, n. 90.

hindurch. Dieses sei auch, meinen sie ferner, die durch die Propheten verkündigte Auferstehung[1]. Die Harrânier glaubten also nicht an eine Vernichtung der Welt, sondern an deren Ewigkeit mit Verjüngung nach Perioden.

Diese Lehre ist durchaus nicht blos den Harrâniern eigenthümlich, sondern sie wurde auch von Indern, Babyloniern, Aegyptern, von verschiedenen philosophischen Secten in Griechenland, und vielleicht schon in sehr alter Zeit von den Griechen überhaupt gelehrt Selbst Christen, wie auch ältere und neuere Juden kannten diselben und nahmen sie, wenn auch nicht gerade als Dogma, an. Schahrastânî scheint daher blos als Mohammedaner diese Lehre speciell den Harrâniern zuzuschreiben, weil der Mohammedanismus sie ganz und gar nicht kennt, und auch Christen und Juden sie wenigstens nicht als solche kennen.

Nach Colebrooke[2] glauben die Inder ebenfalls an verschiedene Welterneuerungen, die sie Kalpas nennen, und sie meinen, dass am Ende der *Maha juga* — welche die vollkommene Umwälzung aller Gestirne zu einer gewissen Conjunction der Sonne, des Mondes und der Planeten herbeiführen soll — Siva sich mit Wischnu verbinden und die Welt durch einen Feuerwind verbrennen werde, allein so, dass bei dieser Zerstörung die Saamen aller Dinge in den Lotus, in die Gebärmutter der Bhawani, aufgenommen werden, woraus eine neue Welt entstehen werde[3]. In Bezug auf die Dauer einer solchen Weltperiode bei den Indern stimmen die arabischen Nachrichten nicht überein. Nach Mas'ûdî soll sie, nach der Meinung einiger Inder, 1000 Hâzarwân — die Dauer eines solchen ist nicht ganz bestimmt[4] — nach der der meisten aber, beinahe wie bei unsern Harrâniern, 36000 Jahre

1) S. unten Bd. II. p. 443 f. §. 31 f.

2) Transactions II. p. 34.

3) S. Ritter l. c. IV. p. 410 u. vgl. Creuzers Symb. I. p. 601 ff.

4) Diese Angabe nach Mas'ûdî ist nicht ganz genau, weil die Mss. sehr verschiedene Lesarten und verschiedene Zahlen haben. So haben einige Mss. (nach Sprengers Mittheilung l. c. p. 160. Anmk.): «every seventy thousand years of the Hazarwan». Die Dauer eines Hazarwan wird nach einer Hds. auf 70,000 Jahre angegeben. Bei de Guignes (Not. et extr. I. p. 7 f.) heisst es dagegen: «Suivant ces mêmes Brahmes,

dauern[1]. Nach Schahrastânî aber, der ebenfalls von jener indischen Lehre spricht[2], sollen ihr die meisten Inder eine Dauer von 30000 Jahren geben. Nach Andern jedoch soll sie 360000 Jahre dauern. Diese Lehre der Inder findet sich schon bei Megasthenes angedeutet, welcher berichtet, wie in der verflossenen Vorzeit das All dreimal zur Freiheit gekommen, wie drei Weltalter abgelaufen und zu seiner Zeit das vierte begonnen habe[3].

Beinahe ganz so, wie die Harrânier, lehrten die Chaldäer nach Sextus Empiricus[4]: die Welt werde nach je einem grossen Weltjahre von 9977 Jahren untergehen und dann wieder erneuert werden, was aber nicht blos einmal, sondern wiederholt geschehen werde.

Nach einer Lehre, die im Dabistân angeführt ist[5], regiere jeder Planet 1000 Jahre allein, dann in Gemeinschaft mit den andern, und so gehe die Reihe durch alle Planeten. Sei die

au rapport de Masoudi, *douze mille* ans font un espace de temps qu'ils appellent *Hazarouan*, et ils pensent que le monde se renouvelle à chaque *soixante-dix mille Hazarouan*»; vgl. die folg. Anmk.

1) Diese Nachricht des Mas'ûdî findet sich in dessen Morûg ed-Dsahab c. VII. und es sei uns erlaubt, diese an und für sich höchst interessante Stelle, die noch obendrein so viele Analogien zu unserer Nachricht über die Harrânier bietet, hier nach Sprengers Uebersetzung (p. 160 ff.) mitzutheilen. Sie lautet: «Some Hindus believe that the world is regenerated every thousand Házarwân (vgl. die vorige Anmk.), and that as often as this period expires, existence is renewed, the propagative power returns, quadrupedes again posture, the waters flow, animals creep, herbage grows, and breezes breathe through the air. Most of the Hindus are of opinion that certain cycles return periodically, beginning through powers whose corporeal existence sleeps in latent life; but their nature is mighty, and their essence is immutable. They define the limits, and fixe the time required for the process (of the re-incarnation of these powers), which forms the great cycle and developement. They place it into the abyss of ages, and calculate the time from its beginning to the end to thirty-six thousand years, repeated in twelve thousand years. This forms with them Házarwân, which developes and influences the powers. The (lesser) cycles render everything that exists in them longer or shorter (according to the age of the world) etc. etc.» Vgl. ib. p. 161, Not. *.

2) L. c. II. p. 449 ff.; bei Haarbrücker II. p. 362 f.

3) S. Lassen, indische Alterthumskunde I. p. 510.

4) Adv. Mathem. p. 355; vgl. Fabric. u. X. u. Z. z. St. u. Münter, Religion der der Babylonier p. 91.

5) The Dabistán etc. by Shea and A. Troyer, I, p. 11 ff.

himmlische Leitung endlich wieder dem Monde zu Theil geworden und habe die tausendjährige Regierung desselben ihr Ende erreicht, so sei die grosse Himmelsumwälzung oder Periode vollendet. Das Reich beginne wieder mit dem ersten Beherrscher und die Werke der sich nicht verändernden Welt werden erneuert; der erschaffene, vergängliche Erdball sammt Menschen, Thieren, Pflanzen und Gestirnen gehe neu hervor ... und dieser Wechsel des Erschaffenen dauere ewig fort.

Nach der Meinung der Stoiker wird die Welt eben so, wie sie durch Feuer entstanden sei, durch dieselbe untergehen; sie behaupten aber zugleich, dass sie dann durch die Vorsehung Gottes wieder hergestellt werden würde, und Philo bemerkt dazu, dass man die Welt nach dieser Meinung als vergänglich betrachten könne, insofern sie nämlich untergehe, und als unvergänglich, insofern sie sich immer erneuere[1]. Philo selbst dagegen stimmt der Ansicht des Pythagoräers Philolaus[2], des Plato[3] und des Aristoteles bei, dass die Welt ewig und unvergänglich eine unendliche Zeit bestehen werde[4], — eine Ansicht zu der sich auch Plotin bekennt[5].

Die Lehre von der Weltverbrennung (ἐκπύρωσις τοῦ κόσμου) ist bei den Griechen, wie Creuzer nachweist, sehr alt und sie galt nach eben demselben für eine orphische[6]. — Die hesiodische Lehre von vier Weltaltern, die, an vier elementarische Weltzerstörungen geknüpft, zusammen eine Zeit von 18,028 Jahren ausfüllen, ist bekannt und diese Lehre findet sich auch, seltsam

1) S. Philo de aeternitate mundi p. 939 f.; Cicero de Nat. Deorum II. 20; Jac. Thomasii Exercitatio de Stoica mundi exustione etc. u. Mich. Sonntag, Diss. de palingenesia Stoicorum.

2) S. Stob. Ecl. Phys. p. 418 ff.

3) Tim. p. 317. 321, *e.* und 325, *a.*; aus p. 318, *b. c.* scheint aber hervorzugehen, dass er die Auflösung der Welt nicht für ganz unmöglich hält; s. ib. u. vgl. Apulej. de Dogmate Plat. I. 8. Bd. II. p. 190, ed. Hilld.

4) S. Philo l. c.; vgl. Brandis, Gesch. der Philos. p. 482 u. Reinhold, Gesch. der Philos. I. p. 85.

5) Enn. II. 1, 1.; 9, 3.; III. 2, 1.; IV. 8, 3. u.a.v.a.St.; vgl. Ritter l. c. IV. p. 604.

6) Symb. III. p. 317.

genug, bei den alten Mexikanern[1]. Strabo sagt ausdrücklich, dass die Inder in der Lehre von der Vergänglichkeit der Welt mit den Griechen übereinstimmen[2], und nach Philo war sie bei denselben sogar zuweilen ein Gegenstand der Befürchtung[3].

Wenn nun bisher die oben erwähnte Lehre der Harrânier im Allgemeinen auch bei vielen Andern nachgewiesen ist, so glauben wir sie speciell als eine alte Lehre der Aegypter nachweisen zu können. Diese nämlich theilten bekanntlich die Zeit in viele kleine und grössere Perioden ein; zu den grossen gehören die Sothis- und Phönixperiode und dann der grösste Cyclus von 36525 Jahren, der eine 25malige Verdoppelung der 1461jährigen Sothisperiode ist, und der als ein solcher betrachtet wird, in dem das ganze Himmelsheer seinen Lauf vollendet und denjenigen Punkt erreicht hat, von dem es ursprünglich ausgegangen ist — d. h. dem ersten Grade des Widders —, und nach welchem immer eine *ἀποκατάστασις* der Welt stattfindet. Syncellus theilt diese Ansicht der Aegypter, die er auch für eine griechische ausgiebt, nach den Schriften des Hermes, betitelt *Γενικά* und *Κυραννίδες* mit[4], und man findet auch

1) S. Humboldt, Vue des Cordillères et Monumens des peuples indigènes de l'Amérique T. II. p. 119 ff. u. vgl. Kosmos, II. p. 424.

2) XV. 1, 59.

3) L. c.; vgl. Aelian. V. H. VIII. 11., wo er von einer Abnahme der Welt spricht.

4) Chron p. 64, ed. Bon.: ...Ἕλληνας δὲ καὶ Αἰγυπτίους ἐν εἴκοσι πέντε περιόδοις ἐτῶν τῶν ἀπὸ φυξά, ἤτοι ἐν λς' χιλίασι καὶ φκέ τὴν κοσμικὴν ἀποκατάστασιν γίνεσθαι λέγοντας, ἤγουν ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον τοῦ οὐρανοῦ τὴν ἀποκατάστασιν, ὡς ἐν τοῖς γενικοῖς Ἑρμοῦ καὶ ταῖς κυραννίσι φέρεται; und an einer andern Stelle (l. c. p. 96 f.): τὰ πάντα ὁμοῦ τῶν λ' δυναστειῶν ἔτη Μγ' καὶ φκε'. ταῦτα ἀναλυόμενα, εἴτουν μεριζόμενα παρὰ τὰ φυξά' ἔτη εἴκοσι πεντάκις, τὴν παρ' Αἰγυπτίοις καὶ Ἕλλησιν ἀποκατάστασιν τοῦ ζωδιακοῦ μυθολογουμένην δηλοῖ, τουτ' ἔστι τὴν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ σημείου ἐπὶ τὸ αὐτὸ σημεῖον, ὅ ἐστι πρῶτον λεπτὸν τῆς πρώτης μοίρας τοῦ ἰσημερινοῦ ζωδίακου, κριοῦ λεγομένου παρ' αὐτοῖς, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς Γενικοῖς του Ἑρμοῦ καὶ ἐν ταῖς Κυραννίσι βίβλοις εἴρηται. Vgl. Diog. Laert. Prooem. p. 7, ed. Hübn. Creuzer, Symb. I. p. 369 f. Görres, Mythengesch. p. 376 u. bes. p. 407 f. — Dass unsere von Schahrastâni angeblich als die der Harrânier mitgetheilte Lehre mit der eben angeführten aegyptischen identisch ist, kann keinen Augenblick bezweifelt werden, obgleich diese Weltepoche bei den Harrâniern 36425 und bei den Aegyptern 36525 Jahre beträgt; denn offenbar hat sich in dem arabischen Be-

anderwärts, dass die Zahl 36525 und der Cyclus von eben so viel Jahren bei den Aegyptern von grosser Bedeutung war. So giebt Manetho[1] die Zahl der Bücher des Hermes auf 36525, und die «alte Chronik»[2] die Summe der Jahre der dreissig ägyptischen Dynastien ebenfalls auf 36525 Jahre an, obgleich die Gesammtzahl nicht so viel beträgt[3]. Dieser grösste Cyclus und die Ansicht von der Wiedererneuerung der Welt, welche sich an diesen Cyclus knüpft, ist anerkannt ägyptischen Ursprungs und kann auf eine ähnliche Weise, wie jene Lehre, nach Syncellus, zu den Griechen übergegangen ist, auch zu unsern Harrâniern gelangt sein. Aegyptische Schriften, in welchen diese Lehre enthalten war, können nämlich eben so gut in's Syrische, wie in's Griechische übersetzt worden sein[4]. Wir finden dadurch unsere Ansicht bestätigt, dass, wenn Schahrastâni irgend eine Lehre für speciell harrânisch ausgiebt, wir desswegen noch nicht berechtigt sind, sie wirklich speciell für eine solche zu halten, sondern dass er sie entweder desshalb für eine solche ausgiebt, weil sie mit der Grundidee des Ssabismus, wie er denselben auffasste, nichts zu thun hat, oder weil er sie in irgend einer Schrift gefunden haben mag, welche den Namen eines harrânischen Gelehrten an der Spitze trug.

Um den Leser aber nicht mehr mit Citaten zu ermüden, bemerken wir noch, dass die Lehre, «die Welt werde einst untergehen und sich dann wieder erneuern», auch von Folgenden mehr oder minder ausführlich besprochen wurde: von den Saturninern[5],

---

richt ein Fehler eingeschlichen, während bei Syncellus die Rechnung — 23mal 1461 — genau stimmt. — Ueber die Bedeutung der Zahl 36525 in astronom. Beziehung s. Ideler, astron. Beobachtungen p. 94 u. dessen Handb. der math. Chronol. I. p. 191 ff. und über diesen grössten Cyclus der Aegypter überhaupt Lepsius Chronologie der Aegypter I. p. 161. 235 u. bes. p. 210 f. u. Bailly, Hist. de l'Astronomie ancienne VI. p. 9.

1) Apud Jambl. de myst. VIII. 1.

2) τὸ παλαιὸν χρονικὸν apud Syncell. p. 95 f.; vgl. Lepsius l. c. p. 445–460; vgl. auch Anmk. 4. der vorigen Seite.

3) S. Lepsius ib. 4) Vgl. Abûlfar. hist. Dynast. p. 10 (7).

5) S. Iren. I. 7, 1.; vgl. Ritter l. c. V. p. 238.

Eusebius[1], Clemens Alexandrinus[2], Nemesius[3], Origenes[4], Aeneas von Gaza[5], Zacharias Scholasticus[6], und öfters im Poemander[7] und Asclepius[8]. Bei den Rabbinen kommt diese Lehre vielfach im Talmûd, in den Midraschîm, in den Abschnitten des R. Eli'ezer, bei Sa'adiah, bei R. Lewi ben Gerson und besonders bei R. Isaac Abarbanel vor[9]. — Ueber die Verschiedenheit der Weltjahre handeln ausführlich Peter Gassendi[10] und Jac. Thomasius[11].

---

1) S. Praepar. ev. XV. 18. 19. p. 810 f.

2) Strom. V. p. 711; vgl. Ritter l. c. V. p. 461.

3) Cap. 38, p. 146; vgl. Ritter l. c. IV. p. 479.

4) De princ. I. 2. contra Cels. V. p. 240 u. 244 f. ed. Spenc.: vgl. Ritter l. c. V. p. 525 f.

5) Vgl. Ritter l. c. VI. p. 492.

6) Lebte 358; s. Ritter l. c. IV. p. 498.

7) Cap. III. p. 37. VIII. p. 59 ff. XI. p. 87 ff. u. XIV. p. 133, ed. Tiedem.

8) S. p. 478 u. 524.

9) S. dessen Comm. zum Pentateuch, ed. Hanau p. 216, *d.* u. 217, *a.*, wo viele rabbinische Stellen darüber gesammelt sind.

10) Opera omn. T. I. p. 176; vgl. Cicero de N. D. II. 20. u. de rep. VI. 22.

11) Diatribe de anno magno; vgl. auch Lindborg zu Censorin. c. 18., wo viele Stellen über die erwähnte Lehre gesammelt sind. — Es sei uns noch erlaubt, hier zwei Stellen im arabischen Original mitzutheilen, welche von der Lehre der Palingenesie handeln. Die eine Stelle findet sich in كتاب المواعظ des Maqrîzî, wo es am Anfange des Cap. ذكر ما قيل فى مدّة الدنيا ماضيها وباقيها nach den Mss. des or. Inst. in St. Pet. u. des Sch. Thanthâwî, wie folgt heisst: اعلم ان الناس قد اختلفوا قديما وحديثا فى هذه المسئلة فقال قوم من القدماء الاول بالاكوار والادوار وهم الدهرية وهولاء هم القايلون بعود العوالم كلها على ما كانت عليه (Cod. Thanth. على) بعد الوف من السنين معدودة (deest in C. I. o.) وهم فى ذلك غالطون من جهة طول ادوار النجوم وذلك انهم وجدوا قوما من الهند والفرس قد عملوا ادوار النجوم ليصححوا بها فى كل وقت مواضع الكواكب فظنوا ان العدد المشترك لجميعها هو عود سنى العالم (Cod. Th. addit وايام العالم) وانه كلما مضى

ذلك العدد عادت جميع الاشياء الى حالها الاول وقد وقع فى هذه الظن
ناس كثير مثل ابى معشر وغيره .... قالوا وادوار الكواكب الثابتة فى
فلك البروج تكون فى كل ستة وثلاثين الف سنة شمسية مرة واحدة
وحينئذ تنتقل اوجات الكواكب جو زهراتها الى موضع حضيضها ونو بهراتها
وبالعكس فيوجب ذلك عندهم عود العوالم كلها على ما كانت عليه من
الاحوال فى الزمان والمكان والاشخاص والاوضاع بحيث لا تتخالف دورة
واحدة. Maqrîzî bemerkt dabei, dass hinsichtlich der Dauer einer solchen Periode verschiedene Meinungen herrschen, und er führt unter andern auch eine darauf bezügliche Ansicht der Brahmanen nach dem كتاب القانون المسعودى des el-Birûnî an. — In einer anonymen Handschr. des as. Mus. zu St. Pet. Nr. 601. kommt fol. 2, *a*. folgende Stelle vor: وذكر بطليموس صاحب المجسطى ان فى كل
ستة وثلاثين الف سنة تنتقل اوجات الكواكب وتدور فى البروج الاثنى
عشر دورة واحدة فاذا انتقلت من الشمال الى الجنوب تختلف مشامت
الكواكب ومطارح شعاتها على بقاع الارض فتختلف بها الليل والنهار
والشتا والصيف والحر والبرد وتتغير ارباع الارض فيصير العامر خراب
والخراب عامرا والبر بحرا والبحر برا والسهل جبلا والجبل سهلا،

Cap. IX.

Der Mensch und die Seele.

Der Mensch sei aus entgegengesetzten Elementen zusammengesetzt, lehren die Ssabier nach Schahrastânî, und bestehe aus einer Materie, die den Grund des Uebels — d. h. des Hanges des Menschen zum Bösen — in sich trage. Er schwanke daher zwischen zwei Wegen, dem Guten und dem Bösen; die Macht der Begierden und der Leidenschaft mache ihn viehisch und habsüchtig, erfülle ihn mit Hass und Neid und besudele seine Seele. Daher sei er auch zu schwach und unbedeutend der Gottheit gegenüber, und nur durch Reinigung seiner Seele vom Schmutze der Begierden, des Zornes und der Leidenschaft, durch Selbstbeherrschung, Enthaltsamkeit und Bezähmung der thierischen Natur in sich, dann auch durch religiöse Gebräuche, wie Opfer u. dgl., müsse er sich bestreben in ein Verhältniss zu den Göttern zu treten und denselben ähnlich zu werden[1]. — Von der Seele glauben sie, nach Schahrastânî, dass sie, insofern sie den Menschen, Thieren und Pflanzen gemein sei, die Vollendung eines von der Natur stammenden, als Werkzeug dienenden, dem Vermögen nach (κατὰ δύναμιν) existirenden, mit Leben begabten Körpers sei; insofern sie aber den Menschen und den Engeln gemeinsam sei, sei sie eine unkörperliche Substanz, welche die Vollendung des Körpers sei, der von ihr von einem vernünftigen geistigen Principe aus und nach freiem Willen bewegt werde, und

1) S. unten Bd. II. p. 421. 424. 425, §. 13. p. 428, §. 16. u. p. 430, §. 20.

welche als Engelsseele der Wirklichkeit nach (κατ' ἐνέργειαν) und als Menschenseele dem Vermögen nach existire[1]. Sie glaubten demnach an die verschiedenen Kräfte der Seele, oder, wie Plato sich ausdrückt, an eine Pflanzen-, Thier- und Menschenseele[2]. Dass sie nach Schahrastânî an die Unsterblichkeit der Seele glaubten, geht daraus hervor, dass die Menschenseele nach ihnen etwas von der Natur der Engel in sich habe, die doch gewiss für unsterblich gehalten werden, und dass sie glaubten, der Mensch werde bestraft und belohnt für die guten oder bösen Thaten, welche er in einem anderen Leben während einer vorangegangenen Weltperiode ausgeübt habe. Im Fihrist heisst es übrigens nach A'hmed ben eth-Thajjib ausdrücklich: «Von der Seele glauben sie (die Harrânier), dass sie wahrnehme und erkenne und nie untergehe, dass sie ferner eine körperliche Substanz und frei von den dem Körper zukommenden Accidentien sei, wie Aristoteles in seinem Buche Περὶ ψυχῆς sich ausgesprochen hat»[3]. «Nach ihrer Meinung, berichtet A'hmed ben Thajjib ferner, werden die Bestrafungen und Belohnungen nur den Geist afficiren und nicht bis zu einer gewissen Zeit (dem jüngsten Gerichte) aufgeschoben werden»[4]. Da nun die Bestrafung und Belohnung blos die Seele betrifft, so müssen sie wohl erst nach dem Tode und nicht während des Lebens stattfinden. In der That theilt el-Kindî eine Lehre der Harrânier mit, nach der Gott die Seele des Gottlosen 9000 Perioden lang bestrafe und den Bestraften dann mit Barmherzigkeit wieder aufnehme[5]. Es kann also nur von einer Bestrafung nach dem Tode die Rede sein. Es scheint aber, dass diese Bestrafung und Belohnung nach dem Tode nicht im Sinne der geoffenbarten Religionen, d. h. im Paradies

1) S. ib. p. 437 f. §. 25.

2) S. unten p. 776 u. vgl. oben p. 575, wo nach Mas'ûdî mitgetheilt wird, dass der Ssabier Sinân ben Th'âbit ben Qorrah über die verschiedenen Kräfte der Seele, nämlich über die intellectuelle, animalische und vegetative Kraft derselben, geschrieben habe: vgl. auch oben p. 574, Nr. 8. u. ib. Anmk. 2.

3) S. unten l. c. p. 13.

4) Ib. p. 11, §. 9.

5) S. ib. p. 4 u. vgl. ib. p. 57, Anmk. 21. u. p. 497.

oder in der Hölle, sondern dass sie in einem andern Leben, d. h. bei einer Wiedererneuerung der Welt in einer andern Weltperiode stattfindet. In der That stellt Schahrastâni die Lehre der Harrânier von der Bestrafung und Belohnung ausdrücklich auf diese Weise dar. Dieselben, meinen die Harrânier nach Schahrastâni, finden auf dieser Welt, nicht aber in einem anderen Aufenthalt statt, wo weder gute noch böse Thaten ausgeübt worden sind. Die Wohlthaten, meinen sie ferner, die wir hier geniessen, seien Belohnungen für die von uns während einer vergangenen Weltperiode verrichteten guten Thaten. Die Wonne, Freude, Lust und Ruhe, die wir hier finden, seien für uns Belohnungen für die von uns in vergangenen Weltperioden ausgeübten guten Handlungen; eben so seien der Kummer, der Schmerz, die Drangsale und die Leiden, die wir hier ertragen, Bestrafungen für die von uns ebenfalls in den vergangenen Weltperioden begangenen schlechten Thaten[1]. Diese Freuden und Leiden, die hier als Belohnung für gute und als Bestrafung für schlechte Thaten aufgezählt sind, könnte man auch als die der Seele betrachten und auf die Zeit nach dem Tode beziehen, wenn es nicht am Anfange des Satzes ausdrücklich hiesse, dass die Bestrafungen und Belohnungen in diesem Aufenthalte und in keinem anderen stattfänden. Wir werden weiter unten Gelegenheit haben zu sehen, dass auch die alten Chaldäer, nach dem Buche *de agricultura Nabathaeorum*, von keiner Bestrafung und Belohnung im Sinne der geoffenbarten Religionen Etwas wussten[2].

In Bezug auf die Seele spricht sich auch Kâtibî — der aber, wie es scheint, nicht durchweg speciell von der Menschenseele, sondern zum Theil von der Seele als Princip in der Schöpfung handelt — nach der Lehre der Harrânier auf folgende Weise aus: die Seele, sagt er, sei nach der Lehre der Harrânier primitiv; denn, wenn sie es nicht wäre, müsste sie materiell sein — denn jedes neu geschaffene Ding sei der Materie, wie der

1) S. ib. p. 444, §. 32.

2) S. unten l. c. p. 463 f. §. 16. u. ib. Anmk. 62. zu diesem §.

Zeit theilhaftig —, eine materielle Seele aber sei ein Unding[1]. Die Seele, sagt er ferner, die eine immaterielle Substanz sei und von Ewigkeit her existire, sei die unfreiwillige Ursache der ersten Typen, wie Gott die der Intelligenzen. Die Seele nämlich erblickte einst die Materie und liebte sie; sie entbrannte vor Begierde, eine körperliche Gestalt anzunehmen und wollte sich nicht von der Materie trennen, wodurch die Welt entstanden ist. Seit dieser Zeit vergass die Seele sich selbst, ihre ewige Existenz, ihren ursprünglichen Aufenthaltsort und wusste nichts mehr von Allem, was sie vorher gewusst hatte. Gott aber, der Alles zum Guten wendet, vereinigte sie mit der Materie, die sie liebte und der er verschiedene Formen gab, woraus dann die zusammengesetzten Dinge, wie der Himmel, die Elemente u. s. w. entstanden sind. Um die Seele nicht ganz ihrer Erniedrigung in der Materie zu überlassen, begabte sie Gott mit Intelligenz, durch die sie ihren hohen Ursprung, die spirituelle Welt und sich selbst erfasste. Dadurch erkannte sie auch, dass sie ein Fremdling auf dieser Welt sei, dass sie in der materiellen Welt den verschiedenen Leiden unterworfen sei und dass selbst die Genüsse dieser Erde in der That nichts anderes als Ursachen vieler Schmerzen seien. Sobald sie dieses Alles erfasst und sobald sie sich selbst wiedererkannt hatte, fing sie an, sich wieder nach der geistigen Welt, nach ihrer ursprünglichen Heimath zu sehnen, wie ein Mensch, der fern von seinem Vaterlande ist, nach seinem heimathlichen Heerd verlangt. Sie wurde auch überzeugt, dass sie, um in ihren primitiven Zustand zurückzukehren, von den irdischen Banden, von dem sinnlichen Verlangen und von allem Materiellen sich befreien müsste; dass sie aber dann, von diesem Allen befreit, in Ewigkeit die Seligkeit der spirituellen Welt geniessen würde[2].

Diese theils den Ssabiern überhaupt und theils speciell den Harrâniern zugeschriebenen Ansichten sind im Abendlande von den älteren Philosophen, wie Pythagoras, Socrates, Plato

1) S. unten l. c. p. 492.

2) S. ib. p. 493 f. §. 3.

und vielen Andern, wie auch vielfach von den spätern Neuplatonikern aufgestellt worden. Wir wollen uns aber darauf beschränken, hier blos das Allgemeine anzudeuten; über das Specielle verweisen wir auf die Anmerkungen zu den betreffenden Stellen.

Die Idee, dass das Böse im Menschen von der Materie herrühre und dass der Mensch sich bestreben müsse, durch Enthaltsamkeit, Reinigung der Seele u. s. w. Gott ähnlich zu werden, haben wir theilweise schon in Cap. VII. nachgewiesen und wir bemerken hier noch, dass das Letztere öfters von Pythagoras, Socrates[1], Plato[2], Philo[3], Julian[4], Plotin[5], Porphyr[6], Jamblichus[7], den hermetischen Schriften[8], Clemens Alexandrinus[9] und vielen Anderen[10] ausgesprochen wurde.

Ueber die Lehre von den verschiedenen Kräften der Seele handelt Plato im Timaeus sehr ausführlich[11]; Pythagoras aber kannte sie schon[12] und Aristoteles stellt sie auch als eine Lehre der alten Philosophen Griechenlands hin[13]. Dasselbe thut Jamblichus[14], und wir finden sie auch bei Plotin[15], Clemens Alexandrinus[16], Porphyrius[17], Damascius[18] u. vielen Anderen[19],

1) S. Brandis l. c. p. 492 ff.

2) In verschiedenen Stellen seiner Schriften, bes. aber in Theaetet.

3) S. de creat. mundi p. 50. de leg. alleg. p. 88. 113 u. 125. quod Deus immut. p. 279. de migr. Abrah. p. 456. de prof. p. 539 u. de Somn. p. 646; vgl. Ritter l. c. IV. p. 472.

4) S. Julian. orat. VI. p. 184, *a. b.* Fragm. p. 302, *b.* u. Caes. p. 333, *c.* 334. *b.*

5) Enn. I. 2, 1. 3. 5. u. a. v. a. St.

6) De abst. II. 43. u. a. v. a. St.

7) De myst. I. 11. u. a. v. a. St.

8) Poemander c. I. p. 13 ff. u. a. v. a. St.

9) Strom. II. 19, p. 482.

10) S. Phot. cod. 249, p. 1313, ed. Hoesch.; vgl. Ritter l. c. V. p. 139.

11) Pag. 387 ff.

12) S. Arist. de anima I. 3. vgl. Cic. Tusc. quaest. I. 17. u. Diog. Laert. VIII. 30 f.

13) De anima I. 2.

14) De myst. III. 3. bes. VIII. 6. u. a. v. a. St.; vgl. Gale l. c. p. 307.

15) Enn. IV. 3, 5. 7 ff. u. a. v. a. St.

16) Paedag. III. 1, p. 250.

17) De abst. I. 40.

18) Apud Phot. cod. 242, p. 1032 u. 1065.

19) Wir beschränken uns hier darauf, auf diese Stellen zu verweisen, weil die

Die Lehre von der Neigung der Seele zur Materie und deren Sehnsucht nach ihrer ursprünglichen Heimath scheint bei ältern Philosophen und bei ältern Religionstheorien des Occidents nicht vorzukommen, wohl aber kommt sie, obgleich mehrfach modificirt, bei den Neuplatonikern und in den sogenannten hermetischen Schriften vor. Creuzer behauptet, dass sie auch in der ägyptischen Lehre vorkomme[1], was wohl sehr zu bezweifeln sein möchte. Was Griechenland anbetrifft, so glauben wir, dass sie daselbst in der ältern Zeit gewiss keinen Eingang fand, sie mag sich dort vielmehr erst in einer spätern Zeit ausgebildet haben. Unserer Ansicht nach konnte sich die Lehre von der Liebe der Seele zur Materie, von ihrer Einsicht in die Nichtigkeit alles irdischen Glückes und von der Nothwendigkeit, die Anforderungen der Natur gewaltsam zu unterdrücken, nur in einer krankhaften Zeit ausbilden, wo einerseits Wollust und Laster herrscht und andererseits — zuweilen eben in Folge davon — jene Krankhaftigkeit des Gemüths entsteht, dass die Seele, übersättigt und ermüdet, von einer unbestimmten Sehnsucht gefoltert wird und ein unnennbares Verlangen nach unbekannten Regionen, nach einer andern Welt in sich trägt. Diese Stimmung ist es, die in Folge verschiedener Veranlassungen zuerst bei den Jogis in Indien, später bei vielen Neuplatonikern und dann bei den Ssûfîs unter den Mohammedanern jene eigenthümliche, schwärmerische Geistesrichtung hervorbrachte, die in manchen Ländern auf die neuern Religionen einen ausserordentlichen Einfluss ausgeübt hat. Eine solche Geistesrichtung oder richtiger Gemüthsrichtung offenbarte sich während der ersten christlichen Jahrhunderten bei den heidnischen Philosophen, in Rom und Griechenland nicht minder, als in Aegypten, Syrien, Mesopotamien und Chaldäa. Schwerlich aber konnte diese Lehre bei den ältern lebenslustigen und lebensfrohen Griechen Eingang gefunden haben.

Celsus spricht bei Origenes von einer freiwilligen Neigung

bis jetzt in diesem Capitel besprochenen Ansichten der Ssabier ziemlich allgemein bekannt sind.

1) S. Creuzer l. c. I. p. 399 ff. u. 424 ff.

der Seele zum Leibe und zur Erde. Nach Plotin und Proclus ist diese Neigung der Seele die Folge des Blickes in den Spiegel, in welchen Dionysus gesehen, ehe er sich zum Schaffen der einzelnen Dinge gewendet und in welchen er sein Bild erblickt hat. Auch die Seelen, meinen sie, habe Dionysus in den Spiegel hineinblicken lassen, und in Folge dessen wandelte sie eine Lust an, sobald sie darin ihre eignen Bilder erblickten, herabzusteigen und in einem einzelnen Dasein für sich zu bestehen[1]. An einer andern Stelle sagt Plotin: als die Seelen anfingen, sich ihrer Freiheit zu bedienen und sich auf die Kraft, sich selbst zu bewegen, verliessen, wodurch sie eben einen verkehrten Weg nahmen, vergassen sie ihren Ursprung, wie Knaben, welche gleich nach ihrer Geburt von ihren Eltern abgesondert erzogen werden, dieselben und sich selbst nicht kennen[2].

Proclus spricht auch davon, wie die Seele mit Intelligenz, Kraft und Reinheit von der Gottheit bei ihrem Herabsteigen in den Körper begabt war, wie sie aber nach ihrer Verbindung mit der Natur und den materiellen Dingen mit Vergessenheit, Irrthum und Unwissenheit besudelt wird. Aus dieser Welt, meint er ferner, werden ihr ein vielförmiges Leben und verschiedene Hüllen umgehängt, die sie in eine vielfältige Zusammensetzung hinabziehen und die der Betrachtung des Göttlichen widerstehen. Zuletzt aber, sagt er, erinnert sie sich der Dinge, von denen sie getrennt wurde, ihres göttlichen Wesens und woher sie gekommen sei, und dass sie nach einem höheren Leben streben müsse[3].

Porphyrius spricht ebenfalls ziemlich ausführlich über das Heruntersteigen der Seele, von deren Erinnerung an ihre selige, ewigen Substanz und von ihrer Rückkehr zur höchsten Intelligenz nach Abwerfung alles Körperlichen, das sie an sich hatte u. s. w.[4]. — Eine ähnliche Ansicht in Bezug auf die *σοφία*,

1) Plotin. Enn. IV. 3, 12. Proclus in Tim. p. 163. 2) Enn. V. 1, 1.

3) Proclus in Alcibiad. p. 75 f. Bd. III. ed. Cous.

4) De abst. I. 30 f. Ueber die verschiedenen Meinungen vieler Philosophen von dem Herabsteigen der Seele s. Gale, not. ad Jambl. de myst. p. 193 f.

die sich zur ὕλη neige, finden wir bei den gnostischen Ophiten und den Barbelaniten[1].

Der immaterielle, von dem Allvater nach seinem Bilde geschaffene Mensch, d. h. die Seele, heisst es in dem hermetischen Poemander, zeigte seine Gestalt der niederen Natur, indem er durch die Kreise drang, und als er die ihm ähnlichen Gestalten im Wasser sah, liebte er sie und wünschte bei ihnen zu wohnen. Dieser Wunsch ging auch in Erfüllung, so dass er in der vernunftlosen Gestalt wohnte. Die Natur aber umarmte ihren Geliebten inniglich und sie vermischten sich; denn sie liebten einander. Der Mensch ist daher unter allen Thieren doppelt, sterblich wegen des Körpers und unsterblich durch den wesentlichen Menschen, d. h. die Seele[2].

1) S. Neander, Gnosis p. 287.

2) Poemander C. I. p. 9 f. Tiedemann bemerkt zu dieser Stelle (p. 11, Anmk. *), dass er diese Ursache der Vermischung des ersten Menschen mit der Materie sonst bei keinem Philosophen gefunden habe. Wir glauben nachgewiesen zu haben, dass sie bei Vielen, wenn auch in einer etwas modificirten Weise, vorkommt.

Cap. X.

Die angeblichen Religionsstifter und Propheten der Ssabier.

In dem letzten Capitel des ersten Buches ist bereits im Allgemeinen von den Religionsstiftern der Ssabier die Rede gewesen und dabei nachgewiesen worden, dass die Harrânier als neuplatonisch gebildete Heiden, sich eben so gut auf uralte, theils wirkliche, theils fingirte Autoritäten beriefen, wie es die theurgischen Neuplatoniker der ersten christlichen Jahrhunderte gethan hatten. Auch ist an dem angeführten Orte nachgewiesen worden, dass die Harrânier einige jener heidnischen Autoritäten in biblische umgetauft haben, um so bei den Mohammedanern Anspruch auf Duldung machen zu können. Da von diesen metamorphosirten biblischen Patriarchen dort ausführlich gehandelt worden ist, so soll hier nur von den heidnischen Autoritäten der Harrânier die Rede sein [1].

Der älteste arabische Schriftsteller, der mehrere von solchen Autoritäten der Harrânier erwähnt, ist el-Kindî, welcher sagt, dass Arânî, ارانى, Agathodämon und Hermes die berühmten und weisen Männer der Harrânier seien und dass Manche unter denselben auch Solon zu jenen zählen [2]. Nach Ibn Chordâdbeh hielten die Ssabier Agathodämon und Hermes für zwei grosse Propheten, welche in den beiden grossen Pyramiden begraben wären und von denen der Erstere der älteste und grösste Pro-

1) Vgl. oben p. 630 ff.

2) S. unten Bd. II. p. 4.

phet gewesen wäre[1]. — Mas'ûdî nennt in seinem Morûg'-eds-Dsahab nach dem Leidn. Cod.: اورياس den ersten, und اورياس den zweiten, nach dem Cod. des as. Mus. und nach einem Cod. des or. Inst.: ارزياسيس, اوايس u. اوابس den zweiten, nach dem Cod. des Sch. Thanthâwî ازرحاينسيس u. اوس den zweiten, nach einem andern Cod. des or. Inst. اورياش, ارايس den ersten und ارايس den zweiten und nach einem dritten Cod. desselben Inst. اریاسیس u. اراسیس den ersten u. اراسیس den zweiten Propheten der Ssabier[2]. In diesem Buche sagt auch Mas'ûdî, dass Bûdâsp zur Zeit des altpersischen Königs Thahmûrath die Religion der Ssabier gestiftet habe[3], und in seinem Kitâb et-Tenbîh heisst es, dass die Ssabier Agathodämon, Hermes, Homer, Aratus (اراطس, den Verfasser des Buches über die Gestalt der Sphären und Planeten und dergleichen anderer Bücher, ferner Arjâsis, اریاسیس, den ersten und zweiten Arânî u. dgl. Andere für Propheten halten[4]. — Nach Eutychius hat Zeraduscht (Zoroaster) zur Zeit des erwähnten Königs Thahmûrath die Religion der Ssabier gegründet; nach Andern soll ein Grieche, Namens Jûnân ben Jeraqlius, welcher in Alîss wohnte oder aus Zeitûnah in Athen herstammte, die Religion der Ssabier gegründet haben[5]. El-Makîn, der diese Stelle des Eutychius fast wörtlich ausschreibt, nennt nicht Zeraduscht, sondern Nawâssîb, نواصيب, als Gründer der ssabischen Religion zur Zeit des erwähnten persischen Königs, und statt Jûnân ben Jeraqlius schreibt er, «der Grieche Jûnân ben Merqulius»[6]. — Nach Ibn Zûlâq wallfahrteten die Ssabier zu den Gräbern des Hermes und dessen Schüler Agathodämon, welche beide in den beiden grossen Pyramiden begraben sein sollen[7]. — Nach Ibn

1) S. oben p. 199. ib. Anmk. 4. u. vgl. unten l. c. p. 528, §. 1. u. die Anmk. zu diesem §.
2) S. unten l. c. p. 624, §. 5.
3) S. oben p. 208 ff.; vgl. unten l. c. p. 376, §. 10.
4) S. unten l. c. p. 378 f. §. 15.
5) S. unten l. c. p. 507.
6) S. ib. p. 509, §. 1. u. ib. die Anmkn. zu diesem §.
7) S. ib. p. 629, §. 17. u. vgl. oben p. 492 u. ib. die Anmkn. 4. u. 5.

'Hazim erkennen alle Ssabier Nûdâschp, نوداشف, Ilûn (oder Eilûn), ايلون, Hermes, dessen Sohn Tat, Agathodämon, den ältern und jüngern Arânî und Asqlâbiûs (Asclepius) als Propheten an[1]. — Nach Schahrastânî sehen die Ssabier Hermes und Agathodämon für ihre ersten Lehrer und für die Stifter ihres Glaubens an, durch die sie die Existenz und die Zustände der göttlichen Wesen kennen gelernt und von denen sie die Lehren ihrer Religion erhalten hätten[2]. An einer anderen Stelle sagt Schahrastânî[3], dass die Harrânier ihre Lehren von vier Propheten, nämlich von Agathodämon, Hermes, A'jânâ, اعيانا, und Awâdsî, اواذى, herleiten und dass letzterer ihnen den Genuss von Zwiebeln, Kohl und Bohnen untersagt habe. Statt A'jânâ hat ein Cod. A'jân, اعيان, und statt اواذى hat ein Cod. Awâdî[4], ein anderer ارادى[5] und wieder ein anderer اوذى, Awadsî[6].— Nach Dimeschqî hätten die Ssabier ihre Lehren von Agathodämon empfangen, dem sie von Hermes Trismegistos überliefert worden wären[7]. Ungefähr dasselbe sagt auch Maqrîzî[8]. Nach Basthâmî wird der biblische Seth von den Ssabiern Agathodämon genannt und auf griechisch soll er Orâfî, اورافى, oder nach einer andern Lesart Orânî, اورانى, heissen[9].

Unter den bisher aufgezählten Namen sind viele wohl bekannt, manche aber sind dermaassen corrumpirt, dass man ihre ursprünglichen Formen nicht erkennen kann. Aus den bekannten Namen aber kann man leicht ersehen, in welchem Kreise man die unbekannten zu suchen hat. Die hier aufgezählten bekannten Namen sind folgende: Hermes, Agathodämon, Asclepius, Tat, der Sohn des Hermes, Homer, Aratus, Solon, Jûnân

1) S. unten l. c. p. 527 u. vgl. oben p. 229 f.

2) S. unten l. c. p. 419, §. 6. p. 421. 425, §. 12. u. p. 433.

3) S. ib. p. 445, §. 34. u. ib. die Anmkn. 143. u. 144. zu diesem §.

4) S. Haarbrückers deutsche Uebersetzung von Schahrastâni Bd. II. p. 425.

5) Nach einer Variante in dem Apograph des Hrn. Prof. Schmölders.

6) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 540, fol. 147, *b*. eine alte 631 (1234) vollendete Handschrift.

7) S. unten l. c. p. 398. 8) S. ib. p. 608 f. 9) S. ib. p. 635, §. 25.

(Ἰων) und Zoroaster; die unbekannten Namen dagegen sind folgende: der erste und der zweite Arânî, der erste und der zweite ازرخاسيس, od. اوس, od. اوايس, od. اوابس, od. اوريايش, od. اورياس, oder ارزياسيس, oder ارياسيس, der erste und zweite ارابس oder اراسيس, Awâdsî, اواذى, oder Awâdî, اوادى, oder Arâdî, ارادى; dann Ilûn, ايلون, A'jânâ, اعيانا, oder A'jân, اعيان; endlich Bûdâsp, بوداسف, Jûdsâsp, يوذاسف, Bawâdast, بوادست, Bûrâsp, بوراسف, Bûdâschp, بوداشف, Nûdâschp, نوداشف, und Nawâssîb, نواصيب[1]. Wir wollen nun versuchen, die Stellung, welche die aufgezählten Personen im Alterthume einnahmen, im Allgemeinen nachzuweisen und über die unbekannten Namen theils auf dem Wege der Conjectur, theils vermittelst verschiedener Data bei mohammedanischen Schriftstellern die nöthigen Aufschlüsse zu geben. Es versteht sich übrigens von selbst, dass es ganz ausserhalb des Bereiches unserer Aufgabe liegt, ausführliche Untersuchungen über den Ursprung und die Entwicklung der mannigfachen, die oben genannten Persönlichkeiten betreffenden Sagen und Mythen anzustellen. Unsere Aufgabe besteht vorzugsweise nur darin, in allgemeinen Zügen nachzuweisen, welche Stellung jene Wesen während der ersten Jahrhunderte des Christenthums einnahmen, was man von ihnen um diese Zeit glaubte, wofür man sie damals hielt und inwiefern sie auch zur Zeit des Islâm unter den Mohammedanern bekannt waren.

Hermes — eine uralte Persönlichkeit, in Griechenland nicht weniger bekannt, als in Aegypten und Chaldäa, bei den alten Griechen nicht weniger berühmt, als bei den spätern Neuplatonikern und bei den noch jüngeren Arabern — wurde angesehen als der Erfinder aller Wissenschaften, als der Begründer der Culten, als der Erbauer der Städte, als derjenige, dem man alle Civilisation zu verdanken habe, als der erste Gesetzgeber vieler Völker und endlich als der Verfasser vieler heiligen und weisen Schriften. Als solchen finden wir ihn nicht blos bei den phan-

1) Alle oben angeführten Formen, oder richtiger Varianten, kommen bei den verschiedenen arabischen Schriftstellern vor, wie gleich nachgewiesen werden wird.

tastischen Neuplatonikern, sondern schon in den uralten Catacomben und in uralten Tempelinschriften dargestellt. Syncellus sagt von den Schriften des Manetho, dass derselbe sie aus den Gedenktafeln schöpfte, welche einst im seriadischen Lande standen und, wie er (Manetho) sagt, im heiligen Dialecte und in heiliger Steinschrift von Thoth, dem ersten Hermes, beschrieben wurden, nach der Sintfluth aber aus dem heiligen Dialecte in die [griechische] Volkssprache und in die heilige Bücherschrift übertragen und in Büchern vom zweiten Hermes, dem Sohne des Agathodämon und Vater des Tat, in den Archiven der Tempel niedergelegt worden waren[1]. Manetho sagt auch in seinem Briefe an Ptolemaeus Philadelphus: «Da du mich nun befragt hast über die zukünftigen Dinge, welche der Welt bevorstehen, so soll dir, wie du mir befohlen hast, gezeigt werden, was in den heiligen, von unserm Vorvater, dem dreimal grossen Hermes, geschriebenen Büchern, die mir bekannt sind, enthalten ist»[2]. Der ägyptische König Mneves, welcher der erste Gesetzgeber Aegyptens gewesen sein soll, gab vor, seine Gesetze von Hermes empfangen zu haben[3]. Derselbe wird auch von den Aegyptern als eine Persönlichkeit geschildert, welche mit besonderen Anlagen zu Erfindungen, die der menschlichen Gesellschaft nützen könnten, ausgerüstet war. Von ihm, sagen die Aegypter ferner, habe die allgemeine Sprache ihre erste Ausbildung erhalten, und Vieles, was vorher nicht bezeichnet war, seine erste Benennung bekommen[4]. Von ihm rühre die Erfindung der Buchstabenschrift und die Anordnung des Gottesdienstes und der Opfer her. Er habe auch die Stellung der Sterne, die Harmonie und das Wesen der Töne beobachtet, er habe endlich die Fechtkunst erfunden[5], die Leier gemacht, die Griechen über den Ausdruck in der Sprache belehrt[6] und Gesetze über Recht

1) Syncell. p. 72 f. ed. Bonn.; vgl. Gale ad Jambl. p. 296, Böckh, Manetho p. 16, Bunsen, Aegyptens Stellung etc. I. p. 258 u. Lepsius, Chronologie, I. p. 413.

2) Syncell. p. 73 f.

3) S. Diod. Sic. I. 94.

4) Vgl. Genesis II. 19. 20.

5) Vgl. Diod. Sic. I. 81.

6) S. ib. I. 15 f. u. vgl. Macrob. Sat. I. 17.

und Unrecht gegeben[1]. Nach Jamblichus[2] haben die ägyptischen Priester ihre ganze Gelehrsamkeit von Hermes empfangen, dem sie auch sehr viele Schriften zuschrieben und der, nach seiner Aussage, den Weg, zu den Höheren zu gelangen, gelehrt habe. — Proclus nennt den Hermes den Verkündiger des väterlichen Willens des Jupiter an die Seele[3]. — Julian spricht sogar von einem dritten Hermes, der nach Aegypten gekommen sein soll[4]. — Cicero kennt bekanntlich fünf verschiedene Gottheiten, welche den Namen Hermes führten, von denen der Eine ein ägyptischer Gott und Sohn des Nilus gewesen und der Andere nach Aegypten geflohen und daselbst Thoth (oder Theuth) genannt worden wäre[5]. Eben so kennt auch Servius vier verschiedene Hermes, von denen der Eine gleichfalls nach Aegypten geflohen sein und die Buchstaben und die Zahlen erfunden haben soll[6]. — Die Schriften, welche dem Hermes zugeschrieben werden, sind zahllos. Nach Seleucus[7] und Manetho[8] soll Hermes viele Myriaden Bücher über die Gottheit geschrieben haben. Ob unter diesen *βίβλοι* Verse oder Papyrusblätter oder Sprüche zu verstehen seien[9] ist für uns hier gleichgültig. Ueber die empyrischen und ätherischen Gottheiten soll Hermes je 100, über die himmlischen[10] 1000 Bücher geschrieben haben; seine Schriften sollen auch in's Griechische übertragen worden sein[11].

1) Diog. Laert. Prooem. p. 7.

2) De myst. I. 2. u. VIII. 1. 5.

3) In Alcibiad. III. p. 29 f.

4) Apud Cyrill. l. c. V. p. 176, *b*.

5) S. Cicero, de Nat. Deor. III. 22.

6) S. Serv. ad Virg. Aen. I. 301. u. vgl. IV. 577.

7) Er scheint ein Priester gewesen zu sein. Bei Strabo kommt ein Seleucus aus Babylon vor (I. p. 6. 172 u. XV. p. 509), Porphyrius kennt einen Theologen Seleucus (de abst. II. 55.) und Suidas erwähnt einen Seleucus Alexandrinus, der 100 Bücher περὶ θεων geschrieben haben soll; vgl. Gale l. c. p. 295, Fabricii Bibl. Gr. I. 77. Rhoer, not. ad Porphyr. l. c. p. 199 u. Fragm. hist. Gr. III. p. 500.

8) Apud Jambl. l. c. VIII. 1.

9) S. Gale l. c. p. 295 f.

10) Ueber empyrische, ätherische u. himmlische Gottheiten s. Augustin. de civit. Dei X. 27.

11) Jambl. de myst. VIII. 4.

Es cursirten auch viele Schriften unter dem Namen *γενικά* und *κυραννίδες*, welche Hermes zugeschrieben wurden, die von Eusebius im Chronicon, von Syncell und Stobäus an vielen Stellen erwähnt werden, und welche Origenes, Jamblichus, Porphyrius, Damascius und viele Andere unter dem Titel *περὶ ὅλων ἀρχῶν βίβλοι* anführen. Diese Schriften handeln von den Principien aller Dinge, von Gott, dem Geiste, der Weltseele, der Seele, der Welt, den Thieren und den Menschen[1]. Clemens Alexandrinus erwähnt bei der Beschreibung einer Isisprocession[2] zwei Bücher des Hermes, von denen das eine Hymnen der Götter[3] und das andere die Regel des königlichen Lebens[4] enthält; ferner vier Bücher über Astronomie, über die Ordnung der Fixsterne, über das Zusammentreffen des Mondes mit der Sonne und deren Beleuchtungen; ferner zwei von den Aufgängen; dann 42 Bücher, die wesentlich nothwendig seien und von denen 36 die gesammte Philosophie der Aegypter enthalten, welche die Priester auswendig lernten; die übrigen sechs Bücher, welche von der Arzneikunde handeln, wurden blos von Pastophoren studirt[5]. Die unter uns cursirenden hermetischen Schriften, wie z. B. Poemander, Asclepius u. dergl. Andere, denen schon Casaubonius[6] und in neuerer Zeit Parthey[7] ein viel höheres Alter zuschreiben, als man gewöhnlich annahm, sind bekannt[8].

---

1) S. Syncell. p. 97, ed. B. u. 64 u. Gale l. c. p. 296.

2) Strom. VI. 4. p. 757 f.

3) Vgl. Plut. de Isid. c. 52., wo von heiligen Liedern des Osiris gesprochen wird; Jos. c. Ap. II. 2. u. Jambl. de myst. I. 15.

4) S. Diod. Sic. I. 70., wo viele Vorschriften für die ägyptischen Könige angeführt sind und wo auch von Schriften die Rede ist, welche solche enthalten.

5) S. Jablonsky, Panth. Aeg. prolegg. §. 41, p. 96. Jomard, Descript. de l'Egypte, Antiqq. c. 5. p. 24. Creuzer, Symb. I. p. 247, Anmk. 9. u. p. 375. Bunsen l. c. I. p. 34 ff. u. Lepsius l. c. I. p. 45 ff.

6) Exercitat. Baron. p. 79 f.

7) In der Einleit. zu seiner Ausgabe des Poemander, Berlin 1854; vgl. Münchn. gel. Anzeigen, philos.-philol. Classe, 1854, Nr. 10. u. 11.

8) Vgl. Fabric. Bibl. Gr. I, p. 46 f. ed. Harles, Creuzer l. c. I. p. 363 ff. u. Baumgarten-Crusius, de librorum Hermetis auctoritate et indole, Jenae 1827.

Fast nicht weniger bekannt und berühmt, als in der alten Welt, war Hermes auch unter den Mohammedanern. Schon im Corân wird der biblische Enoch mit Idrîs identificirt[1] und letzterer wurde auch schon frühzeitig für eine Person mit Hermes erklärt. Nach Abû-Ma'schar[2] war dieser der Erste gewesen, welcher die himmlischen Dinge, wie die Bewegungen der Gestirne erfasst, Tempel erbaut, den Gottesdienst eingeführt, über Medicin geschrieben, Bücher und Gedichte über die irdischen und höheren Dinge verfasst und die Sintflut vorausgesehen habe. Er habe ferner in Oberägypten gewohnt, daselbst Tempel erbaut, Schulen errichtet[3], die Wissenschaft für die Nachwelt in den Tempeln aufgezeichnet, Bücher verfasst, über die Wissenschaften geforscht, die Kleidung eingeführt u. s. w. Nach Abû-Ma'schar soll es im Alterthume drei Weisen gegeben haben, welche den Namen Hermes führten[4]. Im Fihrist des en-Nedîm[5] heisst

---

1) S. Corân XIX. 57. u. XXI. 85. u. vgl. Beidhâwî's Commentar zur ersten Stelle I. p. ٥٨٣ u. Hottinger, hist. Orient. p. 30 ff.

2) Bei el-Qifthî, Târîch el-'Huk. Ms. der k. k. Bibl. in Wien, Nr. 105. vit. Idris, u. bei Ibn Abî-Osseibi'ah, Gesch. der Aerzte, Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 548. fol. 12, *a.*; vgl. Journ. As. Sér. V, Bd. IV. 1854. p. 189 f. u. Simon. Assemani, Catalogo de' codici manoscritti orientali... del Mus. *Naniano*, Padova 1787. I. p. 52 u. 198. Der von Assemani daselbst unter Nr. XXXV. p. 45–63 u. p. 196–208 beschriebene Codex trägt die Ueberschrift: مختصر تاريخ الهرماسة تاليف الحكيم حنين ابن اسحق العبادى und enthält die Biographien des Idrîs, des Königs Amon (eines angeblichen Nachfolgers von Hermes, vgl. unten p. 790 f.), des Asclepius, Empedocles und Plato. Diese Ueberschrift ist aber falsch; denn 'Honein ben Isaac lebte unter Motawakkil und starb 260 (873), in den von Assemanni l. c. p. 196–208 mitgetheilten Auszügen aber wird der Spanier Ibn Golgol citirt, der in der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. p. Chr. in Spanien lebte (s. Wüstenf. Gesch. d. arab. Aerzte, p. 75, Nr. 11). Nach Vergleichung der Auszüge Assemanni's mit den meinigen aus dem Târîch el-'Hukamâ zeigte sich aber, dass der von Assemani beschriebene Codex nichts anderes als den Anfang von diesem Buche enthält.

3) Bei el-Qifthî l. c. فبنا هياكل الاهرام ومداين البرانى, bei Assemani l. c. p. 198: ومدارس البرانى, bei Ibn Abî-Osseibi'ah dagegen ومداين التراب; vgl. Journ. As. l. c. p. 189 u. ib. Anmk. 1.

4) Bei Ibn Abî-Osseibi'ah Ms. l. c. fol. 11, *b.* f.; vgl. Journ. As. l. c. p. 187.

5) Ms. der k. k. Bibl. in Wien Nr. 414. im 10. Buche fol. 158, *a.*: (a) ذكر هرمس

es von ihm: Nach dem Einen soll er einer der sieben Tempeldiener gewesen sein, welche zur Bewachung der sieben Tempel eingesetzt wurden, und ihm soll die Bewachung des Mercurtempels übergeben worden sein, nach dem er auch benannt wurde. Nach Andern soll er nach Aegypten gekommen und König dieses Landes geworden sein. Seine Kinder waren Tat, Ssâ, Aschmun, Athrîb und Qofth. Er sei ein Weiser seiner Zeit gewesen und nach seinem Tode soll er in dem Gebäude, welches in Qâhirah unter dem Namen «Abû-Hermes» bekannt ist und das vom Volke «die beiden Hermen» (Pyramiden) genannt wird,

---

قد اختلفوا فى امره فقيل انه كان احد السبعة(b) السدنة الذين رُتّبوا لحفظ البيوت السبعة وانه كان له[1] بيت[2](c) عطارد وباسمه يسمى فان عطارد باللغة الكلدانية(d) هرمس وقيل انه انتقل الى ارض مصر باسباب وانه ملكها وكان له اولاد عدة منهم طاط وصا واشمن واثريب وقفط وانه كان حكيم زمانه ولما توفى دُفن فى البناء الذى يعرف بمدينة مصر بابى هرمس ويعرفه العامّة بالهرمين فان احدها قبره والآخر قبر زوجته وقيل قبر ابنه الذى خلفه بعد موته. — 1) Cod. A. hat اليه; 2) Cod. B. الترتيب

Diese ganze Stelle führt Maqrîzî in seinem كتاب المواعظ (Ms. des orient. Inst. in St. Pet. u. des Scheich Thanthâwî) im Cap.: ذكر الاهرمات وسبب بناء الهرمين العظيمين mit folg. Varianten an: (a) هرمس البابلى; (b) fehlt im Cod. des or. Inst.; (c) Beide Codd. haben كان لترتيب; (d) Cod. Th. الطردانية u. Cod. des or. Inst. الطرانية. Langlès theilt die obige Stelle offenbar nach Maqrîzî in französ. Uebersetzung mit (s. Voyage de Norden, ed. Langlès. III. p. 320) und bemerkt (ib. Anmk. 2.): «Toutes mes recherches n'ont pu me procurer des renseignements sur cette langue *therdânienne*». Es kann aber gar nicht zweifelhaft sein, dass Maqrîzî eine falsche Lesart vor sich hatte. صا will Langlès in صاب corrigiren, aber mit Unrecht; اشمن, صا (wofür Langlès اخمن zu lesen scheint) und اثريب sind Namen von ägyptischen Städten oder Provinzen; s. مراصد I. p. ٢٠, ٩٩ u. II. p. ١٤٢ und die andern arabischen Geographen s. vs.

begraben worden sein; denn eine derselben sei sein Grab und die andere das seiner Frau, nach Andern das seines Sohnes, der nach seinem Tode auf ihn folgte. — Der Emîr Abû-'l-Wafâ Mobasschir ben Fâtik[1] identificirt ausdrücklich Hermes mit dem biblischen Enoch und mit dem coränischen Idrîs und sagt von ihm, dass er in Memphis geboren wurde und 82 Jahre gelebt habe. — Nach Ibn el-Mathrân[2] benennen ihn die Chaldäer «Hermes, der dreifach die Wohlthaten Geniessende»[3], und zwar als König, dessen Reich sich über den grössten Theil der Erde ausdehnte, dann als Prophet, den Gott im Corân unter dem Namen Idrîs erwähnt und der mit dem biblischen Enoch identisch ist, und dann endlich als Arzt und Philosoph, der viele Schriften verfasste, die sich noch bis damals erhalten haben. Ibn el-Mathrân zählt auch einige dieser Schriften des Hermes auf, die astrologischen Inhalts zu sein scheinen, und bemerkt ferner, dass die Inder und die Harrânier von ihm behaupten: er sei durch ein von Gott herabgesandtes Feuer in den Himmel erhoben worden, wesshalb auch dieselben ihre Todten verbrennen[4]. Auch nach Ibn-'Golg'ol[5] soll es drei Personen gegeben haben, welche den Namen Hermes führten, von denen der Erste vor der Sintfluth lebte, den auch die Perser kennen, und den die Ebräer Chanôch nennen. Hermes, meint Ibn-'Golg'ol ferner, sei ein Beiname, wie Kaiser und Cosroes. — Schahrastânî[6] nennt Hermes einen grossen Propheten und führt eine Meinung

1) Bei Ibn Abi-Osseib. Ms. l. c. fol. 11, *b.*; vgl. Journ. As. l. c. p. 185. Diese Stelle führt auch el-Qifthî l. c. ohne Angabe seiner Quelle an. — Ueber diesen Emîr vgl. oben p. 227, Anmk. 2.

2) Ib. fol. 12, *a.*; vgl. Journ. As. l. c. p. 187 f. Ueber Ibn el-Mathrân vgl. ib. Bd. III. p. 248, Anmk. 1.

3) هرمس المثلّث بالنعم, «Hermès aux trois bienfaits» übersetzt es Sanguinetti im Journ. As. l. c. p. 187.

4) Vgl. unten Bd. II. p. 602.

5) Bei el-Qifthî l. c.; vgl. Assemani l. c. p. 51 f. u. 198 u. Journ. Asiat. Bd. IV. p. 188 f.

6) L. c. p. ٣٤٠ f., bei Haarbrücker II. p. 61.

an, nach der Hermes mit Idrîs identisch sei und nach der Erstere den Zeichen des Thierkreises und den Planeten Namen gegeben, sie nach ihren Stationen angeordnet, ihre Oppositionen und Conjunctionen u. s. w. auseinandergesetzt habe. — El-Qifthî unterlässt es, das anzuführen, was die Historiker und die Corânerklärer von Hermes berichten und will nur das mittheilen, was die Philosophen von demselben sagen. Ueber seine Geburt, seine Erziehung u. s. w. sollen verschiedene Meinungen herrschen. Nach Einigen soll er in Memphis in Aegypten geboren sein, Hermes Hermetum geheissen haben und mit Chanôch und Idrîs identisch sein. Agathodämon soll sein Lehrer gewesen sein. Hermes, heisst es ferner, hätte von Aegypten aus die ganze Welt bereist und nach seiner Rückkehr nach Aegypten hätte ihn Gott in seinem 82. Lebensjahre zu sich genommen[1]. Nach Andern sei Hermes in Babylon geboren und erzogen worden. Seth, der Sohn des Adam, sei sein Lehrer gewesen. Er sei dann von Babylon nach Aegypten ausgewandert, habe die Bewohner dieses Landes ermahnt, Gutes zu thun und gehorsam gegen Gott zu sein. Da aber die Menschen damals 270 Sprachen redeten, so lehrte ihn Gott alle diese Sprachen, damit er alle Völker der Erde in ihren Muttersprachen unterrichten könnte. Er legte auch Städte an, versammelte alle Wissbegierigen um sich und lehrte ihnen die Grundsätze, nach denen die Staaten geleitet werden. Hermes unterrichtete auch die Menschen in der Philosophie und Astronomie, so wie in den Jahreseinrichtungen, da Gott ihn die Geheimnisse der Sphären, die Bewegungen der Planeten u. s. w. gelehrt hatte. Er hat ferner den Völkern in allen Ländern Gesetze gegeben, die Erde in vier Theile eingetheilt, über jeden derselben einen König eingesetzt und denselben beauftragt, dafür zu sorgen, dass seine Untergebenen nach der von ihm gestifteten Religion leben möchten. Die von el-Qifthî angegebenen Grundzüge seiner Religion, welche dieser Biograph, wie viele Andere,

1) El-Qifthî nennt l. c. seine Quelle nicht, aber aus Ibn Abî-Osseibi'ah l. c. 11, b. ersieht man, dass der مختار des erwähnten Emîr Abû-'l-Wafâ ihm hier als Quelle diente; vgl. Journ. As. l. c. p. 185 f. u. die vorige Seite Anmk. 1.

mit denen der Ssabier identificirten[1], sind von uns unten mitgetheilt worden[2]. Als Idrîs die ganze Erde beherrschte, wird ferner berichtet, habe er die Menschen in drei Classen eingetheilt, nämlich in Priester, Könige und in das eigentliche Volk, wobei er die erstern über die zweiten gesetzt habe. Seine Nachfolger befolgten seine Gesetze und Anordnungen, und Asclepius, einer der vier von ihm eingesetzten Könige, stellte sein Bild in den Tempeln auf und liess seine Lehren und Sentenzen daselbst eingraben[3]. El-Qifthî kennt gleichfalls[4] drei Personen, welche den Namen Hermes führten und zwar war der Erste derjenige, von dem eben gehandelt wurde, der Zweite lebte in der Stadt Kalwadsâ in Chaldäa und der Dritte mit dem Beinamen Trismegistos lebte in Aegypten und schrieb viele Werke über Alchymie. — Ibn Abî-Osseibi'ah theilt ebenfalls[5] Verschiedenes über Hermes nach verschiedenen Schriftstellern mit und berichtet noch Folgendes, ohne Angaben seiner Quellen: der erste Hermes, der mit dem die drei Wohlthaten geniessenden Hermes identisch ist, hat vor der Sintfluth gelebt. Die Perser nennen ihn in ihren Annalen «den Besitzer der Gerechtigkeit» und machen ihn zum Enkel des Kajûmarth, der mit Adam identisch sei. Die Harrânier sehen ihn für einen Propheten an, die Israeliten nennen ihn Enoch und die Araber Idrîs. Nach den von Mohammed herrührenden Traditionen aber war Idrîs der Erste, der Bücher las, der über die Wissenschaften meditirte und die Kleidung einführte. Der zweite Hermes lebte in Babylon, war Arzt, Philosoph, Mathematiker und Lehrer des Pythagoras und lebte nach der Sintfluth. Der dritte Hermes lebte gleichfalls nach der Sintfluth und zwar in Memphis, schrieb Vieles über Alchymie und dergl. andere Wissenschaften und hatte Asclepius zum Schüler[6].

1) S. oben 243 ff.

2) S. unten Bd. II. p. 529 ff.; vgl. ib. p. 616.

3) Vgl. Assem. l. c. p. 46 ff. u. 196 ff.

4) Ms. l. c. fol. 200, *a.* f.; vgl. Casiri, Bibl. Arabico-Hisp. I. p. 375.

5) L. c. Ms. l. c. fol. 6, *a.* u. fol. 11, *b.* f.

6) Vgl. Journ. Asiat. S. V. Bd. III. p. 263 u. Bd. IV. p. 185 ff. — 192 u. unten l. c. p. 601.

Nach Teifâschî[1] wurde Hermes in Aegypten geboren; von hier aus soll er die ganze Erde durchwandert sein und bei seiner Rückkehr die Menschen zur Verehrung Gottes aufgefordert haben. Auf seiner Reise nach dem Osten hätten ihm alle Könige Gehorsam geleistet und er hätte 140 Städte erbaut, von denen Edessa die kleinste wäre. Nach seiner Rückkehr nach Aegypten habe er der Regierung dieses Landes besondere Aufmerksamkeit geschenkt und der König desselben sei ihm gehorsam gewesen. Aehnliche Nachrichten über Hermes, wie die eben mitgetheilten des el-Qifthî und zum Theil auch von demselben abhängend, theilen auch Abû-'l-Farag Barhebraeus[2], Abû-'l-Fedâ[3], 'Hâgî Chalfa[4] u. dgl. Andere mit[5].

Die Corruptionen des Namens Agathodämon bei den arabischen Schriftstellern sind sehr zahlreich; die gewöhnliche Corruption ist aber A'dsîmûn, اعذيمون, oder 'Adîmûn, عديمون; es giebt aber auch viele Stellen, wo dieser Name richtig اغاثاذيمون, Agathadîmûn, geschrieben ist, so dass es gar nicht zweifelhaft sein kann, dass überall so gelesen werden muss.

Agathodämon ist eben so ein uraltes Wesen wie Hermes und nimmt auch eine ähnliche wissenschaftliche Stellung ein wie dieser. Agathodämon, der mit dem ägyptischen Cneph und dem phönicischen Surmubel identificirt wird, soll die verborgenen und durch Allegorien dunkele Theologie des Taaut aufgehellt und in neuen Büchern aufgezeichnet haben. Creuzer und Movers sprechen viel von ihm und wir begnügen uns auf diese und auf einige andere Schriftsteller zu verweisen[6]. Nach

1) Bei Sojûthî s. unten l. c. p. 616.

2) Chron. Syr. p. 5 f. u. hist. Dyn. p. 9 f. (6 f.)

3) Hist. anteisl. p. 14.

4) I. p. 62.

5) Vgl. den كتاب المعارف des Ibn Qoteibah, ed. Wüstenf. p. ||

6) S. Creuzer, Symb. I. p. 291. 310. 371. 391. 410. 505, Anmk. 286. u. p. 522. Anmk. 305. Movers, Phönic. I. p. 89. 103. 109 u. 503 ff. und vgl. Jablonsky, Vocc. p. 112 u. Panth. I. p. 86. Sylv. de Sacy, Relat. sur l'Egypte p. 223, not. 27. u. Leps. l. c. p. 413 u. 441 und dessen Abhandl. über den ersten ägypt. Götterkreis u. seine geschichtlich-mythologische Entstehung, in den hist.-philol. Abhandl. der Berl. Akad.

el-Qifthî war Agathodämon einer der griechischen und ägyptischen Propheten und Lehrer des Hermes[1]. Er soll auch Lûdîn oder Lûrîn der Erste geheissen haben, während Hermes Lûdîn oder Lûrîn der Zweite hiess[2].

Asclepius, dessen Bedeutung als Erfinder der Medicin, als Gott der Heilkunst bekannt ist und dessen Verehrung um die Zeit Christi besonders verbreitet war, wird mit dem phönicischen Esmun identificirt[3]. In den pseudohermetischen Schriften nimmt er bald die Stelle eines Schülers, bald die eines Collegen von Hermes ein und nach Julius Firmicus hat Hermes die geheime Lehre ihm überliefert[4]. Bekanntlich existirt noch jetzt eine pseudohermetische Schrift, welche seinen Namen an der Spitze trägt und welche oben oft citirt wurde. — Nach el-Qifthî[5] war Asclepius einer der vorzüglichsten Schüler des Hermes, dessen Lehren er verbreitete; er war auch einer der vier Könige, unter die derselbe die Regierung der Erde vertheilte, und sein Antheil war das Land der Griechen. Auch Ibn 'Golg'ol[6] macht ihn zum Schüler des ägyptischen Hermes, lässt ihn aber in Syrien wohnen. El-Qifthî handelt noch ziemlich ausführlich von ihm und theilt Verschiedenes über ihn nach Hippocrates, Plato, Galen und Orosius mit. — Ibn Abî-Osseibi'ah handelt gleichfalls ausführlich von ihm, benutzte zum Theil el-Qifthî, theilt aber auch viel Neues über ihn mit. So berichtet er über ihn Ver-

---

aus dem Jahre 1851 (Berlin 1852. p. 157–215) p. 169, wo behauptet wird, dass Agathodämon erst sehr spät in die ägyptische Mythe hineingetragen wurde und sich nicht leicht vor dem 1. Jahrh. p. Chr. nachweisen lassen dürfte. S. auch Gerhard, Ueber Agathodämon u. Bone Dea (in den Abhandl. der Berl. Akad. 1847. philol. u. histor. Abhandl. p. 461–99) p. 462 u. p. 474, die Anmkn. 5. 6. u. 7.

1) El-Qifthî im Târîch el-'Huk. Ms. l. c.; vgl. oben p. 243, Anmk. 4. Diese Stelle findet sich bei Ibn Abî-Osseibi'ah Ms. l. c. fol. 11, *b.*; vgl. auch J. As. l. c. p. 186.

2) Im Wiener Cod. steht لودين, in den von Assemani mitgetheilten Auszügen dagegen لورين; s. Assem. l. c. p. 46. — Woraus der Name Lûdîn oder Lûrîn corrumpirt ist, können wir nicht angeben.

3) S. Movers l. c. I. p. 532 f.

4) S. Selden, de Diis Syris, Synteg. I. c. 2, p. 286.

5) L. c. vit. Idris u. vit. Asclep.

6) Bei el-Qifthî l. c. vit. Asclep.

schiedenes nach Abû-Suleimân Mohammed es-Sigistânî, der aus einer in syrischer Sprache abgefassten Heroengeschichte schöpfte, nach Plato, Hippocrates, Galen und Orosius[1], nachdem Emîr Abû-'l-Wafâ Mobasschir, der Asclepius zum Schüler des Agathodämon macht und ihn vor der Sintfluth leben lässt, nach Abû-Ma'schar, der ihn gleichfalls zum Schüler des Hermes macht, nach Johannes Grammaticus, nach dem Ssabier Thâbit ben Qorrah, nach welchem Asclepius zwölftausend Schüler in verschiedenen Ländern der Erde gehabt haben soll, und endlich sehr Vieles nach dem bekannten 'Honein ben Isaac[2].

Taaut, Taautes, Thoyt, Thoth, Athotis, Tatius und Tat sind verschiedene Namensformen eines uralten phönicisch-ägyptischen göttlichen Wesens, das zuweilen mit Hermes, mit Agathodämon, mit Asclepius und vielen andern Gottheiten der Intelligenz identificirt wird und das als Erfinder der Schrift und als Verfasser und Erklärer alter heiligen Schriften im Alterthume berühmt war und verehrt wurde. Bei Manetho steht Tat in der Reihe der Götter, denen viele Heiden ihre heiligen Schriften beilegten, und wird der Sohn des zweiten Hermes und Enkel des Agathodämon genannt. Bei den Phöniciern soll Taaut zuerst die heiligen Schriften abgefasst haben, in denen die Symbole oder Bilder für

---

1) Die von Ibn Abi-Osseibi'ah (l. c. fol. 11, *a.*) mitgetheilte Stelle aus Orosuis, هروسيس صاحب القصص, findet sich wörtlich bei el-Qifthî wieder; demnach muss an dieser Stelle bei Ibn Abi-Osseibi'ah gelesen werden: وكان دين اهل رومية قبل النصرانية عبادة النجوم statt der falschen Lesart der Pariser Codd. und des Cod. des as. Mus. in St. Pet., wo es steht: وكان دين النصرانية فى رومية قبل عبادة النجوم. Dieses ist ein offenbarer Unsinn u. Sanguinetti giebt sich im Journ. As. V. IV. p. 183, Anmk. 2. vergebliche Mühe diese corrumpirte Stelle zu erklären. — Ueber die arabische Uebersetzung des Orosius vgl. Pascual de Guyangos, the hist. of the mohammedan Dyn. in Spain. Append. p. xxv, not. 9.

2) Ibn Abi-Osseibi'ah widmet Asclepius fast das ganze zweite Capitel seiner Geschichte der Aerzte, Ms. l. c. fol. 10, *b.* — 13, *b.* Dieses Capitel ist von Sanguinetti in franz. Uebersetzung mit Anmkn. im Journ. As. l. c. p. 178–211 mitgetheilt.

einen jeden Gott bezeichnet und angegeben wurden, wie dieselben der Bedeutung und dem Wesen einer jeden Gottheit angemessen waren[1]. — Ungefähr dasselbe geben die Ssabier vor, von Hermes gelernt zu haben[2]. — Unter den Neuplatonikern spielte Tat als Sohn von Hermes eine grosse Rolle, und es sind einige pseudohermetische Schriften auf uns gekommen, in denen Tat von seinem Vater Hermes über die höhern Dinge belehrt wird. Auch unter den Mohammedanern cursirten solche Schriften; denn el-Kindî erwähnt, wie bemerkt, Abhandlungen von Hermes über die Einheit Gottes, die er für seinen Sohn (Tat) geschrieben habe, und auch Barhebraeus erwähnt eine Schrift des Hermes in Fragen und Antworten, die er für seinen Sohn Tat geschrieben habe und die Barhebraeus noch in syrischer Sprache vor sich hatte[3]. — In wie fern Hermes, Agathodämon, Tat und Asclepius vielleicht identische Wesen waren, ist für uns hier ganz gleichgültig; denn uns kommt es hier nur darauf an, die Thatsache nachzuweisen, dass diese Wesen für Begründer der Culte, für Verfasser heiliger Schriften und für Autoritäten des Heidenthums schon im Alterthume und vorzugsweise unter den Neuplatonikern angesehen wurden, und nur in diesem Sinne kann man sie als die Weisen, Lehrer und Propheten der Ssabier auffassen, womit nur gesagt wird, dass die späteren nachislâmischen Heiden in Mesopotamien sich auf dieselben Autoritäten stützten, auf welche ihre Vorgänger in Aegypten und Phönicien sich gestützt hatten.

In wie fern Homer bei den Ssabiern als Prophet angesehen wurde, kann nach dem bisher Gesagten nicht zweifelhaft sein. Homer wurde bekanntlich in der jüngern Zeit des Heidenthums vergöttert; Tempel wurden ihm erbaut, Altäre errichtet und manche Alexandriner suchten sogar seine Gesänge zu allegorisiren. Er war auch im Orient bekannt, denn seine Gesänge wurden in's

1) S. Syncell. p. 72 f. ed. B.; vgl. Cyrill. c. Julian. I. p. 33, e Augustin. de civit. Dei VIII. 2. 3. u. bes. Movers l. c. p. 89 ff. 103. 205. 237 u. 501 f.

2) S. oben p. 782 u. ib. Anmk. 2.

3) S. Abûlfarag. hist. Dyn. p. 10 (7).

Syrische, Armenische[1] und, wie Aelian behauptet[2], auch in's Persische und Indische übersetzt. Es kann also gar nicht zweifelhaft sein, dass die hellenistisch gebildeten Ssabier, die so viele griechische Werke in's Arabische und Syrische übersetzt haben, ihn kannten.

Aratus ist wohl kein Anderer, als der bekannte Dichter Aratus aus Soli in Sicilien, der ein astronomisches Lehrgedicht, Phaenomena betitelt, schrieb, dem er die Witterungsregeln, nach dem Stande der Gestirne, Diosema, hinzufügte. Dieses Gedicht war im Alterthume sehr berühmt und verbreitet, und Cicero, Cäsar Germanicus und Rufus Avienus übersetzten es in's Lateinische. Als Astronom des Alterthums wurde er wahrscheinlich im Orient eben so zu einer halb fabelhaften Persönlichkeit gemacht, wie die jüngern Astronomen Hipparchus und Ptolemaeus.

Von Solon heisst es nur, dass Manche unter den Ssabiern ihn für einen ihrer alten Weisen und Lehrer ansahen. Offenbar aber vindicirten sich manche Ssabier diesen Gesetzgeber und Weisen des Alterthums nur in dem Sinne, in welchem sie sich als die Erben und Fortpflanzer der alten heidnischen Religion und Civilisation ansahen.

Jûnân ben Jeraqlius nach Eutychius, oder Jûnân ben Marqûlius nach el-Makîn, aus Alîss oder aus Zeitûnah in Athen ist wohl *Ἴων* aus Hellas oder aus der Oelstadt. Die byzantinischen Annalisten, zu denen Eutychius in gewisser Beziehung gezählt werden kann, haben eine eigene hellenische Mythologie gehabt, die vielfach von der der alten Griechen abweicht. Nach dieser Mythologie mag Ion ein Sohn des Mercurius oder des Heracles gewesen sein, und da die Griechen von den Mohammedanern immer اليونانيون, el-Jûnâniûn, Jonier, ge-

1) S. Wenrich, de auctor. Graec. vers. et com. Syr. Ar. Arm. Pers. coment. p. 73 ff. §. 51 ff.

2) Var. hist. XII. 48.; vgl. Wenrich l. c. p. 76 f. §. 54. — Neuere Sanscritisten behaupten, dass mit dem Homer des Aelian die Mahabharatta gemeint ist. S. die Abhandlnng von A. Weber, über die griechischen Nachrichten von dem indischen Homer in seinen Indischen Studien. 2. Bd Berlin 1853. p. 161–169.

nannt und bei den Kirchenvätern überhaupt, besonders aber bei Eutychius für die Hauptrepräsentanten des Heidenthums angesehen wurden, so machte Letzterer ihren angeblichen Urahn Ion zum Stifter des Ssabismus, d. h. des Heidenthums. Es ist schon oben mitgetheilt worden[1], dass Joannes Antiochenus und nach ihm Suidas den «Giganten Hellen, welcher einer von denen war, die den Thurm (zu Babylon) gebaut haben», gewissermassen zum Urheber des Götzendienstes machten, und zwar offenbar desshalb, weil Hellenes bei den Kirchenvätern so viel wie Heiden bedeutete. Eutychius kannte offenbar diese von Joannes Antiochenus und Suidas mitgetheilte Ansicht, — denn er führt die Meinung an, dass der Gründer des Ssabismus einer von denen war, welche den Thurm zu Babylon erbaut haben[2] —, da er aber arabisch sprach und schrieb und die Griechen nicht Hellenes, sondern Jûnâniûn nennt, so macht er auch den Jon und nicht den Hellen zum Urheber des Heidenthums.

Eutychius führt auch die Ansicht Einiger an, nach denen Zerâduscht (Zoroaster) zur Zeit des Patriarchen Nahôr während der Regierung des persischen Königs Thahmûraṯh die Religion der Ssabier gegründet haben soll. Es ist oben bemerkt worden, dass el-Makîn die betreffende Stelle des Eutychius fast wörtlich anführt und dass er Nawassîb, نوصيب, statt Zerâduscht hat. Dieser Nawassîb kommt aber sonst, so viel bekannt ist, nirgends vor. Dagegen erwähnen viele andere arabische Schriftsteller einen andern Mann, von dem etwas Aehnliches berichtet wird und aus dessen Namen der Name Nawassîb corrumpirt zu sein scheint. Es ist nämlich schon oben[3] nach Mas'ûdîs Morûg ed-Dsahab mitgetheilt worden, dass ein gewisser Bûdâsp, der zur Zeit des von Eutychius erwähnten persischen Königs aufgetreten sei, die Religion der Ssabier gestiftet und gelehrt haben soll, die Sterne wären die Leiter aller Dinge u. s. w. Dieser Bûdâsp, heisst es daselbst ferner, stamme aus Indien,

1) S. oben p. 205 u. ib. die Anmkn. 5. u. 6.

2) S. unten Bd. II. p. 507; vgl. ib. p. 509, §. 1.

3) Pag. 207 ff.

sei aber nach Sind, Sig'istân, Zabûlistân, Kirmân und Persien gekommen, wo er sich in der angegebenen Zeit für einen Propheten und Gesandten Gottes ausgegeben habe. Aus einer andern Stelle des Mas'ûdî im Kitâb et-Tenbîh[1] geht aber ziemlich deutlich hervor, das mit diesem Bûdâsp kein Anderer als Buddha gemeint ist. Mas'ûdî zählt nämlich daselbst vier verschiedene Arten von Ssabiern auf, zu denen er «die Samanen, d. h. die Ssabier von China und dergleichen andere, gehören, welche der Lehre des Bawâdast, بوادست, folgen». Dieser Name scheint aber corrumpirt zu sein; denn unter Samanen sind die Buddhisten[2] zu verstehen und Bawâdast, بوادست, ist daher offenbar aus Bûdâsp, بوداسب, corrumpirt. 'Hamzah Issfahânî kennt nämlich[3] einen Jûdâsp, يوداسف, der zur Zeit des Königs Thahmûrath' eine Secte gestiftet haben soll, deren Anhänger fasteten. Chowârezmî aber sagt[4]: Jûdsâsp, يوذاسف, welcher in Indien aufgetreten sei, sei der Prophet der Samanen, Bûdsâsp, بوذاسف, welcher zur Zeit des Thahmûrath' lebte, habe die persische Schrift erfunden. Es scheint, — wenn man nicht annimmt, dass der Text des Chowârezmî überhaupt verderbt ist — dass der Name Bûdâsp schon zur Zeit des Chowârezmî so verschiedenartig corrumpirt war, dass derselbe aus ihm zwei verschiedenartige Personen machte. En-Nedîm schreibt im Pariser Codex des Fihrist يواسف, und sagt von demselben, nach einer Mittheilung von Reinaud, «positivement qu'il s'agit ici de *Bouddha* considéré, soit comme le représentant de la divinité, soit comme son Apôtre». Dass يواسف mit der Form يوداسف identisch ist, bemerkt schon Reinaud[5].

1) S. unten l. c. p. 378, §. 15.

2) Clemens Alexandr. erwähnt (Strom. I. 15, p. 359) die indischen Σαρμᾶναι u. Porphyrius (de abst. IV. 17, p. 356) u. Origenes (c. Cels. I. 39.) nennen dieselben Σαμαναῖοι, unter diesen sind die Buddhisten gemeint; s. Lassen, de nominibus, quibus veteribus appellantur Indorum philosophi, im Rhein. Mus. für Philol. 1833, p. 178-80 u. vgl. Julien im Journ. As. Sér. IV. Bd. X. 1847, p. 81 ff.

3) Ann. ed. Gottwaldt p. ٣٠ (21).

4) S. unten l. c. p. 506.

5) S. Reinaud, Mém. sur l'Inde, Paris 1849. p. 90 f.

In dem Commentar des Ibn Badrûn zu der bekannten Qassîdeh des Ibn 'Abdûn heisst es[1] nach verschiedenen Codices, dass Bûrâsp, بوراسف, zur Zeit des erwähnten persischen Königs die Religion der Ssabier eingeführt hätte; nach einem Codex heisst es daselbst nicht Bûrâsp, sondern wie bei H. Issfahânî, Jûdâsp. In der oben angeführten Stelle des Ibn 'Hazim wird Nûdâschp, نوداشف, als Prophet aufgeführt. Nach Dimeschqî bekannten sich die Perser ursprünglich zu Einheit Gottes, dann sei aber unter ihnen, 1800 Jahre vor Zoroaster, Bijûrâsp, بيوراسف, mit der Religion der Ssabier aufgetreten[2]. Die verschiedenen Varianten sind also folgende: بوداسف, بوداست, يوداسف, يوداسف, بوذاسف, يواسف, بورسف, بيوراسف, بوداشف, نوداشف und نوصيب; alle diese Namen lassen sich ohne alles Bedenken auf die am häufigsten vorkommende Form بوداسف zurückführen und es kann fast gar nicht zweifelhaft sein, dass dieser Name nur eine iranische Form von Buddha ist[3], da ausdrücklich bemerkt wird, dass Bûdâsp aus Indien stammte, und dass die Samanen, d. h. die Buddhisten, seine Anhänger sind, und da Buddha auch, nach den Aussagen der Buddhisten, Afganistân und die angrenzenden Länder besucht haben soll[4]. Es scheint also, dass Bûdâsp nur insofern als Stifter der Religion der Ssabier und als Prophet derselben angesehen wird, insofern er Stifter einer weit verbrei-

1) Ed. Dozy p. 10.

2) S. unten Bd. II. p. 402 f.

3) Sylv. de Sacy bemerkt zu der angeführten Stelle aus Mas'ûdî's Kitâb et-Tenbîh wo die Form بوادست, *Bawâdast*, vorkommt: «Je pens qu'il faut lire *Bouda* (s. Not. et Extr. Bd. VII. p. 178). Dies ist uns aber unwahrscheinlich; denns diese Form kommt, wie wir gesehen haben, bei keinem arabischen Schriftsteller vor. Wir zweifeln daher nicht, dass die Endung سف, *sp*, eine persische ist; vgl. Herodot I. 139. Pott, Etymol. Forsch. etc. p. XLV u. XL f. u. oben p. 134. Reinaud will (l. c. p. 91 vgl. ib. p. 290) بودستف lesen und glaubt, dass dieser Name mit dem sanscr. *Bodhisattva*, qui, chez les bouddhistes, désigne les différents Bouddha identisch sei. Aber ein Kenner des Buddhismus versicherte mich, dass Bodhisattva gar keine bestimmte Persönlichkeit ist und nur, um so zu sagen, ein Buddha κατὰ δύναμιν bedeutet.

4) S. Reinaud l. c. p. 91.

teten heidnischen Religion war, und in der That unterscheiden Mas'ûdî, 'Hamzah Issfahânî und Chowarezmî die von Bûdâsp gestiftete heidnische Religion wohl von der Religion der heidnischen Harrânier[1].

Mit dem von Ibn 'Hazim erwähnten Propheten der Ssabier ايلون, Ilûn oder Elôn, ist vielleicht Hellen gemeint, der in eben dem Sinne als einer der Propheten der Ssabier angesehen worden sein mag, wie اليونان, el-Jûnân, *Ἰων* nach Eutychius. Es ist übrigens auch möglich, dass ايلون allmählich aus اليونان, el-Jûnân, *Ἰων*, corrumpirt wurde.

Welche Persönlichkeit des Alterthums mit dem Namen A'jânâ oder A'jân gemeint ist, sind wir ausser Stand anzugeben; dagegen glauben wir, dass die Namen ارانى, اواذى, اوادى, اودى, ارادى, اوبس, اوريايش, اويس, اوس, ارايس u. wahrscheinlich auch ارياسيس, اراسيس, اورزياسيس und ازرخايسيس sammt und sonders Corruptionen aus Orpheus sind. In der oben angeführten Stelle aus Basthâmî heisst es, dass die Griechen den Agathodämon اورافى, nach einem andern Cod. اورانى nennen; Wetzstein vermuthet[2] hier mit Recht, dass mit اورافى, Orpheus, gemeint sei. Dass ein ا hinter das ر eingeschoben wurde, rührt vielleicht daher, weil man ursprünglich mit اورافى, um so zu sagen, die Orpheuse sagen wollte, die spätern Schriftsteller aber mögen geglaubt haben, dass اورافى der Name eines Individuums sei. Aus اورافى können leicht folgende Corruptionen entstanden sein: ارانى durch Weglassung des و und die Veränderung des ى in ن, اواذى durch Weglassung des ر und durch Veränderung des ى in ذ, woraus dann اوادى entstanden ist, dann ارادى durch Weglassung des و und durch Veränderung der ى zuerst in ن, dann in ذ und د. Orpheus ist aber wahrscheinlich auch durch اورفايس transscribirt worden, woraus die Corruptionen: اورياس (= اوريايس), اوريايس etc. und اوس entstanden sind; اوس ist näm-

1) S. unten l. c. p, 378, §. 15. u. p. 504 u. 506.

2) S. Fürst, Literaturblatt des Orientes, 1841. Nr. 7. p. 89 u. ib. Anmk. 3.

lich ein sehr häufig vorkommender arabischer Eigenname und es ist ganz natürlich, dass unwissende Abschreiber aus dem unbekannten Namen einen bekannten machten. Aus اورفايس können aber auch leicht اریاسیس und die Lesarten der Petersb. Handschriften ارزیاسیس und ازرخاسیس u. s. w. entstanden sein. Dass Mas'ûdî ارانی neben اریاسیس anführt[1], beweist, glauben wir, nichts gegen unsere Vermuthung, dass diese beiden Namen Corruptionen von Orpheus sind; denn Mas'ûdî mag in verschiedenen Quellen die beiden erwähnten Namensformen vorgefunden haben, so dass er glaubte, dass damit zwei verschiedene Personen gemeint wären. — Welche Rolle Orpheus im Alterthume, besonders bei den Neuplatonikern gespielt hat, braucht nicht näher nachgewiesen zu werden; eben so bekannt ist es, dass in der spätern Zeit von drei und noch mehr Orpheusen die Rede ist, woher auch der ältere und jüngere Arânî herrühren mögen. In wie fern aber Orpheus für einen Propheten der Ssabier angesehen wurde, bedarf nach dem bisher Gesagten keiner weitern Erklärung. Nur dies wollen wir hier noch bemerken, dass el-Qifthî[2] unter den vier Königen, denen Hermes die Regierung der Erde übertragen haben soll, auch einen König اوس oder ارس nennt, und wir vermuthen, dass auch dieser Name aus Orpheus corrumpirt ist[3].

1) S. unten Bd. II. p. 379.

2) Im Târîch el-'Hukamâ, Ms. l. c. vit. Idrîs; vgl. Assem. l. c. p. 48. — Nach dem hier Gesagten fallen die unten Bd. II. p. 58, Anmk. 24. ausgesprochenen Vermuthungen über Arânî, ارانی, weg.

3) In einem an mich gerichteten Schreiben vom 8. Juni 1852 spricht Herr Professor Movers folgende Vermuthung über Arânî aus, die ich dem Leser nicht vorenthalten will. «Ich hatte, schreibt er, schon bevor ich diese Stelle §. 18. [d. h. unten Bd. II. p. 412, wo es heisst, dass die Gründung Harrâns auf اران ابن ازر ابو ابرهيم zurückgeführt wird; vgl. noch ib. p. 549. 553, §. 12., oben p. 303 u. ib. Anmk. 6.] las, vermuthet, dass der Weise der Vorwelt ارانی S. 4 (Bd. II.) der Stammvater הָרָן (Gen. 12, 26 ff.) sei, dessen Name wieder mit חָרָן identisch ist (vgl.

אברם und אברהם, wie über diese Namensformen, so mochten auch über den Wechsel von הרן und חרן besondere Traditionen vorhanden sein). In dieser Vermuthung wurde ich jetzt durch die Nennung اران S. 412 (Bd. II.) bestärkt. Die apocryphische Sage der spätern Zeit hat häufig die Stammväter semitischer Völker zu Weisen gestempelt: an diesfällige Legenden von Abraham (Phön. II. 1, S. 53 f.) brauche ich wohl nicht zu erinnern; ich verweise dagegen auf Phönix, den Sohn Agenors, als Erfinder der phönizischen (Cedren. p. 35, Bonn.) u. auf Chaldaeus, den Erfinder chaldäischer Weisheit (Dicäarch. bei Steph. Byz. v. Χαλδαῖοι). So galten auch Syrus und Babylon (Steph. v. Βαβυλών) als Urweise und gleicherweise ist dann auch die harrânische Weisheit in dem Stammvater Arân oder Arâni personificirt». Wir glauben aber, uns nicht für diese Meinung erklären zu dürfen u. zwar aus folgenden Gründen: die Combination von Harrân mit Haran, dem Bruder Abrahams, scheint uns von den syrischen Christen oder von den Mohammedanern und nicht von den Ssabiern herzurühren; letztere benutzten die Bibel nur so viel, als sie es für nöthig fanden, um die Mohammedaner täuschen zu können. Unsere Quellen sprechen ferner von einem ältern und jüngern, oder ersten und zweiten Arâni, die Bibel dagegen kennt nur einen Haran. Arâni wird endlich immer in einer solchen Gesellschaft aufgeführt, dass man ihn eher unter den Griechen als in der Bibel zu suchen hat.

Nachträge und Berichtigungen.

P. 7, Zeile 13 v. u. lies machen statt maehen.

P. 9, Z. 4 v. o. lies Ssabier statt Ssabismus.

P. 10, Z. 1 lies Sebaïm statt Sebaim.

P. 15, Z. 2 sind die Worte «Ἑλληνόπολις und» zu streichen.

P. 18, Z. 8 f. v. u.: «bis ein grosser Strom» u. s. w. vgl. unten Bd. I. Cap. XIII. p. 671 ff.

P. 19, Z. 3 lies der Heg'. statt desselben.

P. 20, Z. 2 v. u. lies appellativum.

P. 22, Anmk. Z. 5 ist «endlich» zu streichen.

P. 27, Z. 2 lies الشرقيّون, esch-Scharqijjûn. — Z. 16 lies daemonibus statt daemonis.

P. 32, Z. 8 lies Nobile statt Nobili.

P. 36, Z. 11 lies all superstious statt al superstitions.

P. 37, Z. 9 lies Rambam statt Ramban. — Z. 12 lies plus la statt plus de la. — Z. 27 ist ne zu streichen.

P. 38, Z. 5 v. u. lies gentils statt gentiles.

P. 39, Z. 12 lies idololatris.

P. 41 zu Z. 3: vgl. jedoch Chardin l. c. p. 143, wo derselbe die Mendaïten nicht für ächte Christen gelten lassen will: «car ils ne connoissent pas Jésus Christ pour fils de Dieu». Ebendas. Z. 8 f. lies: «da er spätere confuse Nachrichten über die Religion der Ssabier gewissermassen für religiöse Dogmen derselben ansah» statt «da mehrere seiner Nachrichten offenbar auf die Mendaïten sich beziehen».

P. 46 zu Renaudot. Auf eine ähnliche Weise spricht sich derselbe über die Ssabier aus in der Hist. de l'Acad. Royale des Inscr. et bell. lett. t. I. p. 9, u. in den Mém. des littér. tirés des Reg. de l'Acad. Royale t. II. p. 525 u. 528.

P. 52, Anmk. 4, Z. 2 lies VI. statt VIII.

P. 56, Z. 1 lies Polytheists.

P. 58, Z. 14 lies Nossairier statt Nassairier. — Z. 6 v. unten (Anmk.) lies 2 statt 1. — Z. 2 v. u. lies Diarbekr statt Diabekr. — Z. 1 v. u. lies Schemsijeh statt Schemschijeh.

P. 61, Z. 14 lies eintauchen st. eintünchen.

P. 62, Z. 2 lies Gebelin.

P. 64, Z. 10 lies aus einem statt an seinem. — Z. 21 lies 3 st. 4 1. — Z. 26 l. 4 st. 3.

Zu p. 65, Z. 3 v. u. Vgl. unten Bd. I. p. 491 ff.

P. 71, Z. 14 lies hieroglyphics.

P. 73, Anmk. 1, Z. 17 lies 145 st. 125 u. 174 st. 134. — Ib. Z. 18 lies Tchamitch st. Thamtsch. Nach dieser Zeile ist noch Folgendes hinzuzufügen: Ebendas. p. 158 bemerkt er bei der Beschreibung der Stadt Harrân: «Elle fut pendant très-long-temps la principale résidence des sectaires dont les dogmes religieux ne sont pas très-connus, et qu'on appelle dans l'orient *Sabéens* ou *Harranis*».

P. 75, Z. 21 lies الحرانيين.

P. 76, Z. 13. Bohlen hat كالفاص, es muss aber كالفاس heissen. Anmk. 3, Z. 1 lies deutschen st. dänischen.

P. 78, Z. 4 v. u. lies Sterndienstes st. Sterdienstes.

P. 81, A. 1, Z. 2 lies חיים st. הויים.

P. 83, Z. 4 v. u. lies giebt, so etc. st. giebt so etc. — Letzte Zeile lies Zeit, mit etc. st. Zeit mit etc.

P. 84, Z. 12 sind hinter «Völkerculturen» die Worte «verwickelten Gegenstandes» einzuschieben.

P. 85, Z. 6 v. u. lies: auch wohl Sabäer.

P. 93, Z. 1 lies Joqthan. — Z. 2 lies Joqschan. — Z. 20 lies Dumah el-'Gandâl.

P. 94, Anmk. 1, Z. 5 ist «in» zu tilgen. — Ib. Anmk. 2: Diese Eintheilung ist eigentlich nicht vollständig; denn die متعرّبة und die مستعربة zusammen bilden erst den Gegensatz gegen die عرب عربة, d. h. die ursprünglich eingeborenen arabischen Urstämme, wie z. B. die 'Amâliq, die 'Aditen, Th'amûditen u. dgl. andere; dieselben sind aber unerwähnt geblieben, weil hier von ihnen nicht die Rede ist.

P. 96, Z. 3 f. v. u. lies: auf die Artt. Σάβοι in den Lexicis des Harpocration und des Suidas.

P. 97, Z. 13 lies gaônitischen statt geonitischen. — Z. 16 u. Anmk. 2, Z. 4 lies Qâhirah. — Zu Anmk. 1, Z. 8 f. Vgl. unten Bd. I. p. 110 f.

P. 102, Z. 1 lies خوف st. خوف. — Z. 18 وٱلنصارى st. ولنصارى. — Z. 19 ٱللّٰه st. ٱللّٰه.

P. 105, Z. 4 f. v. u. Vgl. jedoch den Nachtrag zu Bd. II. p. 783, Anmk. 21.

Zu p 108, Z. 13-17 bemerkt Hr. Prof. Fleischer in einem an mich gerichteten Schreiben vom 22. Januar 1856: «Dies scheint mir unmöglich, und ich habe bei den arabischen Grammatikern unter den sehr mannigfachen unregelmässigen Relationsbildungen nie eine Andeutung hiervon gefunden. Analoger Weise muss für كوثارى stehen كوثاوى». Demnach wäre in der angeführten Stelle aus Dimeschqî الكوثاويون st. الكوثاريون zu lesen; aber in der von Quatremère im Journ. As. (s. Anmk. 2) angeführten ganz analogen Stelle aus einem anonymen Geographen steht gleichfalls الكوثاريون u. nicht الكواثاويون. Vgl. unten Bd. II. p. 643, Anmk. 43. — Ib. Z. 19 lies Kîmâriûn st. Kîmâriûm.

P. 109, Z. 2 u. 9 lies Hamzah st. Hamzah.

P. 111, Z. 1 lies abluit.

P. 114, Z. 3 u. an einigen andern Stellen steht in Folge eines sonderbaren Versehens Origines st. Origenes. — Die Kenntniss der hier angeführten Stelle des Origenes verdanke ich der gütigen Mittheilung des Hrn. Akad. Kunik, der indessen in Σοβιαί und dem Namen der Ssabier nur eine curiose Namensassonanz fand. Nachdem ich aber auf der Stelle die Identität des Elchasaï mit dem El'hasai'h erkannt hatte, sprach der erwähnte Gelehrte die Vermuthung aus, dass der angeblich mythische Scythianus mit Elchasaï eine Person sei, — eine Vermuthung, die mir sogleich höchst wahrscheinlich schien und die mir bei fernerer Untersuchung der Quellen zur Evidenz wurde.

P. 114, Z. 6 f. soll es heissen: «ein gewisser Alcibiades aus Apameia in Syrien sei zur Zeit des römischen Bischofs Callistus (221-226) nach Rom gekommen» etc. — Ib. Z. 4 v. u. lies: regierte von Ende Sept. 96 bis zum 27. Jan. 98; danach ist auch oben p. 131, Z. 3 v. u. zu verbessern. — Ib. Anmk. 2, Z. 2: ἀπονοίας; Z. 3: ἐπῆλθε.

P. 116, Z. 14 lies *Προγνωστικοί*. — Z. 22 lies *Ἐλκεσαΐ*. — Ib. Anmk. 2 l. Z. lies *Ἐλκεσαῖοι*, *Ἐλκεσαί* u. *Ἐλκεσαῖος*. — Dieser Name wird sehr verschieden geschrieben: Origenes schreibt bei Eusebius (h. E. VI. 38) *Ἐλκεσαΐ*, Joan. Damasc. (de haeres. 53, opp. t. I. p. 88 ed. Par. 1712) *Ἐλξά*, Theodoret (l. c.) *Ἐλκεσαΐ* oder auch *Ἐλκασαΐ*. Nach Cotelerius (Monumenta hist. Eccl. Gr. t. I. p. 775 ed. Par. 1678) schreibt Methodius «in Convivio *Ἐλχασαῖος* vel *Ἐλκεσαῖος*», Niceph. Callistus: *Ἐλκεσαέ*, und Sophronius: *Ἐλκεσαῖος*. Alle diese Namensformen sind im Grunde genommen nur mehr oder minder treue Umschreibungen des orientalischen Namens الحسيح, El-'hasai'h, wo das erstere wohl härter als das zweite ausgesprochen wurde; vielleicht aber ist الخسيح, Elchasai'h, die richtige Lesart.

P. 117, Anmk. 4. Joan. Damasc. stimmt l. c. Nr. 30, p. 83 u. Nr. 53, p. 88 im Ganzen mit Epiphanius überein, aus dem er offenbar seine kurzen Mittheilungen schöpfte, nur sagt er in Betreff der Wohnsitze der Sampsäer oder Elkesaïten: *ἔτι δεῦρο τὴν Ἀραβίαν κατοικοῦντας καθύπερθεν τῆς νεκρᾶς θαλάσσης κειμένην*, wodurch er also die Angabe des Epiphanius einschränkt.

P. 117, Z. 2 f. Mehr oder minder verunglückte Etymologien dieses Namens findet man bei Rhenfeld, De fictis Judaeor. haeres. p. 98, bei Guerike, Kirchengesch. I. p. 143 und bei Delitzsch, Literaturbl. des Orients, 1841, Nr. 20, p. 296; vgl. noch Ritschl, über die Secte der Elkesaiten, in der Zeitschr. für d. histor. Theol. 1853, IV. p. 581 f. Anmk. 6. Dieser Aufsatz von Ritschl, der die oben angef. Stelle aus dem Pseudorigenes kennt, hat mich ganz unbefriedigt gelassen: es ist wieder die alte theologische Litanei, die von der Dogmatik umnebelt ist und sich von Epiphanius, der vielleicht nirgends so verworren ist, wie hier, nicht emancipiren kann.

P. 119, Anmk. 2, Z. 1 lies: dass er das Buch *ἀπὸ Σηρῶν τῆς Παρθίας* erhalten habe. — Am Schlusse dieser Anmerkung sind noch folgende Worte hinzuzufügen: «Uebrigens kommt es hier mehr auf die Abstammung des von ihm mitgebrachten Buches als auf die seiner Person an».

P. 120, A. 2, Z. 4 v. u. lies Imrilqeis st. Amrulqeis. — Ib. l. Z. des Textes: «Sobiäer für Sabier scheint mir, in Verbindung mit dem arabischen صابئة, zu beweisen, dass das ursprüngliche arab. Wort nicht als Fa'il صبء, sondern als Fâ'il صآبء zu denken ist». Fleischer l. c. Vgl. oben p. 111. — Ib. Anmk. 2, Z. 2 lies el-Mo'alla.

P. 121, Anmk. 2. Vgl. Renan, hist. génér. et syst. comparé des langues Sémitiques, prem. part. Paris 1855, p. 232 f. u. dessen «Note sur l'identité de la secte gnostique des Elchasaïtes avec les Mendaïtes ou Sabiens», Journ. As. Sér. V. 1855. Août — Sept. p. 292-294. Jenes vortreffliche Werk von Renan kam erst am Ende des Jahres 1855 in meine Hände und zwar als das vorliegende Werk schon vollständig abgedruckt war.

P. 122, Anmk. Z. 5 lies n'ait *eu*. — Z. 8 lies Elchasaïtes st. Elchasaïstes, und des Nab.

P. 124, Anmk. 1, Z. 6 u. p. 125, Anmk. 4, Z. 4 f. schlägt Fleischer (l. c.) vor: وكان بنزل st. وكان يقول zu lesen; diese Conjectur giebt einen vortrefflichen Sinn.

Zu p. 125, Z. 7 bemerkt Fleischer l. c.: «Die als zweifelhaft bezeichnete Uebersetzung lässt sich allerdings nicht rechtfertigen, da «vom barmherzigen Könige des Lichts» heissen müsste من ملك النور الحنّان. Grammatisch läge am nächsten: من مَلِك حنّان النور, von einem Könige, dessen Licht barmherzig, — oder nach Hammers Lesart (vgl. die folgende Seite, Anmk. Z. 7): dessen Licht lebendig ist». — Ib. Anmk. 1, Z. 9 *lies* وبالبطائح.

P. 127, Anmk. 1. «Hammer hat in seiner Handschrift entweder احنف الرجال gefunden, oder wenigstens das احنف الرجل, dessen Fuss krumm, d. h. einwärts gedreht ist —, so verstanden, als ob es احنف الرجال hiesse, bei der Uebersetzung davon aber an den durch seine Sanftmuth sprüchwörtlich gewordenen الأحنف gedacht (s. Freytag's Arab. proverb. I. p. 398, prov. 164), während احنف الرجال bedeutet: der rechtgläubigste der Männer». Fl.

P. 129. Die Aussage des Origenes bei Eusebius (hist. Eccl. VI. 38), dass die Elkesaïten eine «unlängst» gebildete Secte sei und die Angabe des Eusebius selbst (l. c.), dass dieselbe erst im 60. Lebensjahre des Origenes (d. h. 247) entstanden sei, rührt offenbar von einer Verwechslung der Elkesaïten, d. h. der Mendaïten, mit den Manichäern her, zwischen denen ursprünglich ein inniger Zusammenhang stattfand. — Vielleicht ist der Name «Manichäer», der nicht auf Mânî zurückgeführt werden kann, eine corrumpirte Bildung von dem bekannten Mando-di-Chajo der Mendaïten.

P. 130, Z. 18 lies Saracene. — Die ib. Anmk. 6 u. die auf der folg. Seite Anmk. 3 angef. Stellen aus Suidas verdanke ich gleichfalls der gütigen Mittheilung des Hrn. Akad. Kunik.

P. 131, Z. 10 ff. v. u. Auch von dem bekannten Gnostiker Basilides heisst es in den Actis disput. S. Arch. c. Man. §. 55, p. 193 (in den Opp. Hippol. ed. Fabric. Hamb. 1716, t. II.): «Fuit praedicator apud *Persas* etiam Basilides quidam antiquior, *non longe post nostrorum Apostolorum tempora*. — Ib. Anmk. 2 Vgl. auch Malal. Chronogr. X. p. 268 ed. B. u. Zonar. XI. 20, tom. II. p. 505 ed. B. Ib. Anmk. 3. Vgl. Malal. l. c., wo dasselbe berichtet wird. — Petrus Siculus folgt in seiner hist. Manichaeorum §. 11 f. u. 19 Cyrill. Hierosol. u. Socrates; s. Patrum nova bibl. t. IV. (pars 2) p. 15 ff. u. p. 24 f.

P. 132, Z. 15 ff. Vgl. Epiphanius, haeres. LXVI. u. Petr. Sic. l. c. §. 20, p. 25. — Ib. Anmk. 1. Vgl. Malal. l. c. XII. p. 301.

P. 134, Z. 2 f. Vgl. Droysen, Hellenismus, II. p. 320 f.

P. 143, Z. 9 lies المعروفين.

P. 144, Anmk. 3 u. p. 145, Anmk. 1. Vgl. u. Bd. II. p. 631 f.

P. 147, Z. 21 lies الشرقيّون. — Ib. Z. 23 f. صبا heisst wohl der Ostwind.

P. 148, Z. 12 lies صدأ u. Z. 13 *abluit*.

P. 151, Anmk. Z. 1 f. sind die Worte: «Ueber den scheinbaren Uebertritt» u. s. w. bis Ende dieser Anmk. zu tilgen.

P. 155, Anmk. 5 lies: S. unten Bd. I. Cap. XIII. p. 646 f.

P. 160, Z. 4 u. 5 lies Kumr. — Ib. Z. 12 lies im st. ihm.

P. 162, Anmk. 1 lies Cap. VIII. u. XIII.

P. 163, A. 1, Z. 9 lies Wörter st. Buchstaben. — Ib. Z. 13 ist تنزع der Handschrift in تنوزع zu emendiren. — Ib. Anmk. 2, Z. 6 ist die Verbesserung حواشى unnöthig; denn حاشية ist an u. für sich ein Collectivum. — Ib. Z. 8 ist منسبون der Handschrift in منسوبون oder منتسبون zu verbessern.

P. 164, Anmk. 2, Z. 1 lies Moqaddimah u. Z. 2 وكانت.

P. 170, Z. 7 v. u. lies Apollo. — Ib. letzte Zeile lies Sozomenus.

P. 174, Anmk. 3 lies: S. Bd. I. Buch I. Cap. XIII. Bd. II. etc.

P. 176, Anmk. 3, Z. 2 lies فجدّ.

P. 178. Anmk. 3, Z. 10 f. «vielleicht ist hier zu übersetzen» u. s. w. Fleischer meint l. c. mit Recht, dass dies unmöglich sei, weil dann ܕܗܘ ܫܠܡܐ st. ܕܫܠܡܐ stehen müsste.

P. 180, Anmk. Z. 3 lies ܕܘܟܪܐ.

P. 184 l. Z. lies Ferrâ. — Ib. Anmk. 1, Z. 1 lies العالمگيرية. Anmk. 4. Vgl. 'H. Chalfa II. p. 333.

P. 185, Z. 7. «Psalmen». «Der Psalter, das Psalmenbuch. Ueberall steht in den davon handelnden Texten الزبور (persisch gleichbedeutend زبور), hierunter aber versteht kein Araber etwas Anderes als den im Koran neben التوراة und الانجيل genannten الزبور. Es handelt sich natürlich nicht um die Richtigkeit der Thatsache, sondern um die Vorstellung der Orientalen davon. Dieselbe Bemerkung bezieht sich auf alle spätern entsprechenden Stellen». Fl. Diese Bemerkung ist allerdings richtig, aber ich habe absichtlich überall «Psalmen» anstatt «der Psalter» gesetzt, um keine Veranlassung zu Missverständnissen zu geben, da die Mendaïten ohnedies von Vielen irrthümlich für Christen gehalten werden. — Anmk. 5 u. p. 186, Anmk. 5. Vgl. 'H. Chalfa III. p. 335.

P. 187, Z. 6 v. u. Vielleicht verwechselt el-Kelbî die Mendaïten mit den zu Bacathus (μηροκωμία Ἀραβίας τῆς Φιλαδελφίας) wohnenden Gnostikern, welche sich zu castriren pflegten und fast alle Eunuchen waren, s. Epiphan. haer. LVIII. 1, p. 498 ed. Col. u. Joan. Damasc. l. c. I, p. 89, Nr. 58. — Anmk. 5. Vgl. 'H. Chalfa III. p. 333.

P. 188, Anmk. 3, Z. 3 lies Chalfa. — Ib. sind die Worte: «vgl. unten Bd. II.» etc. zu tilgen. — Ich hatte anfangs die Absicht, über die in diesem Capitel erwähnten mohammedanischen Gelehrten in den Anmerkungen zu den Texten ausführlich zu sprechen, da aber der zweite Band durch den Abdruck so vieler neuen Quellen eine nicht vorher berechnete Ausdehnung erlangt hat, so entschloss ich mich, mich auf die hier angegebenen Verweisungen zu beschränken.

P. 189, Z. 3 v. unten lies Râhweih. — Ib. Anmk. 1, Z. 1 u. Anmk. 7, Z. 4 ff. sind die Worte: «vgl unten Bd. II.» etc. zu tilgen. — Anmk. 7. Vgl. 'H. Ch. III. p. 335, wo Suddî st. Sedî zu lesen ist.

P. 191, Anmk. 2, Z. 1 lies العالمگيرية.

P. 193, Z. 4 v. u. lies el-Margînânî. — Ib. vorl. Zeile lies Ab'hur. — Ib. Anmk. 3, Z. 2 f. sind die Worte: «wo Näheres» etc. zu tilgen.

P. 195, Z. 6 v. u. lies «zu verfolgen» statt «vor sich zu fordern». — Ib. Anmk. 5 lies 7 st. 9.

P. 197, Anmk. 1, Z. 1 lies Cap. XIII.

P. 199, Z. 6 v. u. lies Mo'tamid.

P. 200, Z. 3 v. u. lies Sonbâth. — Anmk. 1, Z. 3: الاهرامات.

P. 202, Z. 13 ff. Diese Nachricht theilt auch der Coràncommentator Chazrag'î mit; s. unten Bd. II. p. 561. — Ib. Anmk. 1 lies: «S. unten Cap. XII. Nr. III. u. Cap. XIII.

P. 204, Z. 13 lies: sind, zum Theil.

P. 208, Anmk. 3, vorl. Z. lies Guignes.

P. 210, Anmk. 5 lies المتنصرة.

P. 212, Z. 5 lies 5. st. 3. — Ib. Z. 8 lies Qadîm.

P. 215, Z. 8 lies dieses st. des 2.

P. 218, Z. 8 v. u. lies Thaji'-lillahi. — Ib. Z. 4 lies: 364-7 d. H. (394-7 p. Chr.) etc.

P. 219, Z. 7 v. u. lies Bachtjâr. — Ib. Anmk. 5 lies Nr. XVIII.

P. 222, Anmk. 4, Z. 6 ist يأتى der Handschriften in يتأتى zu verbessern. Fl. — Ib. Anmk. 5, Z. 2 lies fâthimischen.

P. 224, l. Z. lies Anssârî und schâfe'ische. — Ib. Anmk. 5 lies p. 591 st. 520 f.

P 225, Anmk. 1, Z. 2 sind die Worte: «u. unten Bd. II.» etc. zu tilgen.

P. 228, Z. 5 v. u., p. 229, Z. 1. 18. u. 27 und p. 230, Z. 10 lies 'Hazm.

P. 230, Anmk. 1, Z. 2 u. 3 lies: «weiter unten Buch I. Cap. XIII.», das Uebrige ist zu tilgen.

P. 231, Z. 12 ff. Vgl. jedoch oben p. 655 u. ib. Anmk. 5. — Ib. Anmk. 4 lies p. 632 f. st. p. 630 f. — Ib. ist die zweite Zeile der 6. Anmk. zu tilgen.

P. 232, Z. 9 lies: «von den Mohammedanern erobert wurde» statt zerstört wurde; vgl. über das, was hier folgt oben Buch I. p. 666 ff. Ib. Anmk. 1, Z. 1 lies: unten Buch I. Cap. XII. Nr. IX f. XIX ff. u. XXVII. — Ib. Anmk. 2, Z. 2 lies نخبة.

P. 233, Z. 2 lies passender. — Ib. Z. 5: Zamachscharî. — Ib. Z. 6 v. u.: Moqaddimah.

P. 134, Anmk. 1, Z. 5 lies: «oder es steht in der Handschrift in Folge» etc.; vgl. unten Bd. II. «Nachträge und Berichtigungen«

den Nachtrag zu p. 635 f. §. 26 f. — Ib. Anmk. 2 lies p. 635 f. §. 26. — Ib. Anmk. 3 lies Cap. XI. st. XII.

P. 237, Z. 10 lies vorsinth-. — Ib. Anmk. 1, Z. 7 lies p. 268.

P. 239, Z. 17 lies Marginânî. — Ib. Anmk. 2, Z. 1 u. 2 sind die Worte: «u. unten Bd. II.» etc. zu tilgen.

P. 240, Anmk. 2, Z. 3 u. 4 sind die Worte: «u. vgl. unten» etc. gleichfalls zu tilgen. — Ib. Anmk. 4 l. Z. lies p. XXXVIII ff. st. p. XL f.

P. 241, vorl Z. lies Mowaffaq. — Ib. Anmk. 4, Z. 3 lies p. 629 f. §. 16. 18. u. 19. st. p. 627 f. §. 13. u. 15.

P. 242, Z. 8 v. u. lies erobert st. zerstört.

P. 244, Anmk. 2, Z. 2 lies تكلّم.

E. 245, Z. 12 lies Teifâschî.

P. 246, Z. 1 ist «äusserlich» hinter «wegen» zu suppliren.

P. 247, Anmk. 4, Z. 3 sind die Worte: «u. vgl. unten Bd. II.» etc. zu tilgen.

P. 253, Z. 6 lies Kitâbîjah. — Ib. l. Z. lies Wafajât. — Ib. Anmk. 3, Z. 2 sind die Worte: «u. unten Anmk.» etc. zu tilgen.

P. 256, Z. 16 lies Ibn st. Abû. — Ib. vorl. Z. lies 'Hâfitz.

P. 257, Z. 7 f. lies: offenbar, wie. — Ib. Z. 9. Hr. Prof. Fleischer meint, dass dieser Name «Kotobî (librarius)» auszusprechen sei; Flügel dagegen schreibt Ketbî. — Ib. Z. 11 lies Fiker. — Ib. Z. 6 v. u. lies: wahrscheinlich gemacht werden wird statt nachgewiesen werden soll.

P. 259, Z. 2 lies Schahrastânî.

P. 262, Z. 6 v. u. lies Antzâr. — Ib. Anmk. 1 lies 45 st. 42.

P. 263, Anmk. 2, Z. 3 sind die Worte: «u. unten Bd. II.» etc. zu tilgen. — Ib. Anmk. 4 lies u. 634, §. 24. st. 632.

P. 265, Anmk. 3. Im handschriftlichen 'H. Chalfa des Rumänzofschen Museums lautet der betreffende Art. fast eben so wie im Cod. Ital. Vgl. 'H. Chalfa VI. p. 436, Nr. 14220.

P. 266, Anmk. 2 lies وارتد.

P. 267, Z. 14 lies 821 st. 827.

P. 269, Z. 11 ff. Vgl. über das hier Gesagte unten Bd. II. «Nachträge und Berichtigungen», den Nachtrag zu p. 635 f. §. 26 f. — Ib. Anmk. 3, Z. 2 u. 3 sind die Worte: «u. unten Anmk.» etc. zu tilgen.

P. 271, Z. 1 u. 2 lies: «lebte während der ersten Hälfte des 10. (16.) Jahrhunderts» statt schrieb 908 (1502). — Ib. Z. 8

u. 21 lies Beihaqî. — Ib. vorl. Z. lies 'Gerkesî. — Ib. Anmk. 4, Z. 3 sind die Worte: «u. vgl. unten» etc. zu tilgen.

P. 274, Z. 7 v. u. «Ing'û, auf türkisch Perle, gewöhnlich Ing'i ausgesprochen; daher Ing'ig'i, Perlenhändler, Name des bekannten armenischen Schriftstellers». Fl. Vgl. unten Bd. II. p. 775, Anmk. 18.— Ib. Z. 3 v. u. lies: welche aber nur beweisen. — Ib. Anmk. 6. Vgl. unten Bd. II. p. 776, Anmk. 28.

P. 277, Z. 6 lies Ni'hel.

P. 278, Anmk. Z. 2 sind die Worte: «u. unten Bd. II.» etc. zu tilgen.

P. 289, Anmk. Z. 6: «Daissânier, d. h. Anhänger des Bardesanes». Dies ist vielleicht unrichtig; im Original heisst es nämlich: وكان ميسون وابنه ديصانين; allerdings werden die Bardesanier von den Arabern الديصانيّة genannt (s. unten Bd. II. p. 3 u. vgl. ib. p. 55, Anmk. 9) u. Achû-Mo'hsin Dimeschqî, der über die ägyptischen Fâthimiden schrieb, leitet dieselben von Daissân «auteur de la secte des Dualistes, qui admettent deux dieux, dont l'un a créé la lumière, et l'autre les ténèbres», ab, er bemerkt aber auch zugleich, dass der Vater des hier erwähnten Maimûn Daissân hiess. Dasselbe sagt auch 'Izz-ed-Dîn 'Himjarî; s. Journ. As. Ser. III. t. II. 1836, p. 117 f. u. 131 u. vgl. ib. p. 135. — Bemerkenswerth ist es, dass die Jezîden sich noch jetzt Daseni (pl. Duasen) nennen; s. Badger, the Nestorians etc. I. p. 111. Stehen die Jezîden vielleicht mit den unserer Ansicht nach heidnischen Isma'eliten in irgend einer Verbindung?

P. 290, Z. 6 v. u. lies: Kermân, wo etc. — Ib. ist Anmk. 1 zu berichtigen; denn der hier erwähnte Abû-Moslim ist kein anderer als der bekannte Missionär und nachherige Feldherr der 'Abbâsiden; s. Ibn Chall. Nr. ٣٨٣ ed. Wüstenf. u. vgl. Haarbrückers Uebers. des Schahrastânî I. p. 293 u. II. p. 408. Demnach ist hier oben Z. 1 u. 2 zu lesen: «der ungefähr im dritten Decennium des 2. Jahrh. d. H. gelebt hat».

P. 291, Z. 18 lies 'Heg'âz.

P. 294, Z. 4 lies Agathangelos. — Ib. Anmk. 6, Z. 2 lies *croisade.*

P. 296, Anmk. 1. Vgl. die Abbildungen bei Badger l. c. I. p. 106, ib. p. 114, den Vers: «And I am be to whom the *serpent* came» u. die Anmk. z. d. St.

P. 298, Anmk. 6. Vgl. auch Badger l. c. I. p. 113 ff.

P. 299, Z. 4 v. unten u. ib. Anmk. 4, Z. 2 lies Ilahîjah.

P. 300, Z. 10 lies ist u. Z. 11: sie. — Vgl. unten p. 821 f., Nachtrag zu p. 697, wo wir nachweisen werden, dass es am Anfange des 10. Jahrh. p. Chr. im südlichen Mesopotamien noch nabathäische oder chaldäische Heiden gab; vgl. auch unten Bd. II. p. 666.

P. 303, Z. 6 sind die Worte: «Hellenopolis und» zu tilgen. Ib. Z. 7 lies: «in den *Actis Conciliorum*» st. bei einigen Kirchenvätern. Ib. Anmk. 5, Z. 2 sind die Worte: «wo noch andere Belege dafür angeführt sind» gleichfalls zu tilgen.

P. 304, Z. 10 lies Tell.

P. 306, Anmk. 6, Z. 2 lies: p. 630, §. 19. u. ib. p. 794, Anmk. 37.

P. 307, Z. 1 ff. Demnach ist die Bemerkung St. Martins zu Lebeau, hist. de Bas-Empire, t. VII, p. 364, not. 1. zu berichtigen. — Ib. Anmk. Z. 5 lies قَنَاة u. تعرف.

P. 313, Anmk. Z. 4 ff. Der Stamm der Khartouchis war vor Place bekannt und kommt schon auf den Kiepert'schen Karten vor.

P. 314, Anmk. 3. Arrian sagt ausdrücklich, dass Alexander bei Thapsacus über den Euphrat ging. Curtius giebt zwar IV, 37. (IV. 9, 12.) die Stelle nicht an, wo Alexander über den Euphrat setzte, aber aus X. 3. (X. 1, 19.), p. 487 ed. Zumpt geht deutlich hervor, das zur Zeit Alexanders das alte Zeugma, d. h. der Uebergang bei Thapsacus, und noch nicht das neue Zeugma, welches erst von Seleucus I. gegründet wurde, zum Uebergange über den Euphrat benutzt wurde. Die Angaben des Strabo (p. 746). Plinius (XXXIV, 43 [15]), Dio Cassius (XL. 17.), Steph. Byz. (s. v. Ζεῦγμα) u. v. An derer, dass Alexander bei dem neuen Zeugma über den Euphrat ging, beruht also offenbar auf einer Verwechslung; vgl. Ritter, Erdk. Bd. X. p. 25, Droysen, Hellenismus, II. p. 686 f. u. Zumpt zu Curt. l. c.

P. 315, Z. 11 u. 12 lies: «dass zwei syrische Lexicographen, nämlich 'Isa bar 'Alî und Bar Bahlûl — von denen der Erstere in der zweiten Hälfte des 9. und der Letztere um die Mitte des 10. Jahrh p. Chr. lebte — die Nachricht» etc.

P. 318, Z. 8 f. lies des Alterthums. — Ib. Z. 19 lies der historischen st. der mittelalterlichen.

P. 321. Der Name פַּרְנָךְ, Parnak, der Vater eines zebûluniti-schen Stammfürsten, Numeri XXXIV, 25, zeigt, wie Hr. Kunik dies auf eine schlagende Weise nachgewiesen hat, auf einen vormosaischen

religiösen Einfluss der Irânier auf die Semiten hin; s. Bullet. hist.-philol. Tome X^e, p. 197 (oder Mélanges Asiat. I. p. 616 f.) und vgl. Hamaker, Miscell. phoen. p. 199, der, auf Herod. VII. 66. u. IX. 41. verweisend, schon die Vermuthung ausgesprochen hat, dass dieser Name persischen Ursprungs sei; vgl. auch Gesen. Thes. ling. Hebr. p. 1127 s. v. u. Blau in der Zeitschr. der d. morg. Gesellsch. Bd. IX. p. 87. — Ib. Anmk. 1. lies Dseheb zeigt. — Ib. Vgl. Rawlinson in den Nouvell. Ann. des voyag. 1854, Aprilheft p. 37.

P. 331, Z. 2 lies Manethos.

P. 332, Z. 5 lies haben st. hat.

P, 344, Z. 6 lies Tigranes u. Z. 8 in die Nähe.

P. 346, Z. 22 u. 23. Ob Zoroaster blos Reformator oder selbst Stifter einer neuen Religion war, darüber sind die Irânisten verschiedener Meinung. Spiegel nämlich meint, dass die Lehre von einem alten Glauben und Zarathustra als einem Reformator im Avesta keinen Anhaltspunkt findet (s. indische Stud. III. p. 451), Haug dagegen ist entgegengesetzter Meinung; s. Zeitschr. der d. morg. Ges. Bd. IX. p. 685. — Das was ich hier über die Religion der alten Perser sage, wird vielleicht Mancher für kühn und verwegen halten, aber nachdem diese Stelle hier längst gedruckt war, fand *ich, dass* auch Spiegel über diesen Punkt eine Meinung ausspricht, welche der unserigen sehr nahe kommt; s. Zeitschr. der d. morg. Ges. l. c. p. 182-184.

P. 352, Anmk. 1. Vgl. die Hauptstelle dafür bei Ephraem Syr. Opp. S. t. II. p. 554. — Ib. Anmk. 3. Vgl. über den Namen *Σαμψιγέραμος* Z. d. d. m. Ges. Bd. III. p. 202. — Vgl. über das hier auf dieser Seite Gesagte: Bernhardy, Grundriss der gr. Literatur, I. Halle 1852, p. 486 u. 425 u. Renan. hist. general etc. p. 278 f. — Ib. Anmk. 6. Vgl. *Daghu*, die Gegend und *Daqyunû*, der Herr der Gegend des Avesta; s. Spiegel, über die irânische Stammverfassung, in den Abhandl. der I. Cl. der k. bayer. Ak. d. W. Bd. VII, Abth. III. p. 682 ff.

P. 361, Z. 15: «Theon»; dies scheint unrichtig zu sein; denn arabisch ist dieser Name طيون geschrieben, wofür andere Codd. die Varianten طمون, طسّون, طسو u. طسون haben, unter denen طبيون wahrscheinlich die richtige Lesart ist; Theon dagegen schreiben die Araber immer ثاون.

P. 362, Z. 1 ff. Vgl. Bd. II. p. 35, Z. 5 v. unten u. p. 249, Anmk. 295.

P. 365, Z. 9 lies Commagenen u. Z. 11: Callirrhoen; statt Praetavi Z. 14 haben andere Codd. *Retavi* u. *Praetani.*

P. 367 l. Z. lies *ποταμοῦ*.

P. 374, Z. 22 lies gesinnt st. gesonnen.

P. 378, Anmk. 4. Vgl. über die Lebenszeit und das Vaterland des Isid. Charac. Geogr. Graec. min. ed. Car. Miller, p. LXXX ff.

P. 382, Z. 3 v. u. lies إِصْبَا.

P. 388, Z. 1 lies Antoninus.

P. 391 ff. Vgl. über die sehr geringe Verbreitung des Lateinischen im Orient Renan l. c. p. 282 ff. u. Egger, de l'étude de la langue latine chez les Grecs dans l'antiquité, im l'Institut, IIe Sect. 1848, Nr. 235-36, p. 91 ff.

P. 393, Z. 3 ff Auch der Orosius ist in's Arabische übersetzt worden; s. oben p. 794, Anmk. 1. — Ib. Anmk. 1. «De Sacy's Annahme widerspricht mit Recht de Chezy in de Sacy's eigner Chrestomatie Arabe (ed. II.), III, p. 483 u. 484, not. 35, vgl. p. 512. Auch Sprenger in seiner Uebersetzung des Mas'ûdî, I, p. 424, Anmk. ist für Plinius, natürlich einen sagenhaft entstellten; s. Catal. libb. mss. bibl. Sen. Lips. p. 508, col. 1 med. mit der Anmk., wo aber statt سير nach überwiegenden andern Autoritäten سر zu lesen ist. Gegen Wenrich (de auctt. graecc. verss. p. 237 u. 238) habe ich den Plinius vertheidigt in der Anzeige dieses Werkes, Lpz. Repertorium, 1843, Heft 48, S. 384. S. auch Möller's Catalog, Tom. I. part. 1, Appendix S. 7». Fl.

P. 394, Z. 5 lies Communalverband.

P. 397, Z. 17. Bayer vermuthet (hist. Osrh. p. 191), dass *Βαΐων* aus *Βατνῶν* corrumpirt sei.

P. 398, Z. 4 v. unten u. p. 401, Z. 9 v. unten u. letzte Z. lies Septimius.

P. 402. Die beiden hier mitgetheilten Münzen verdanke ich einer gütigen Mittheilung des Hrn. Akad. Staatsrath Stephani.

P. 403, Z. 17 lies Harrânier.

P. 404, Z. 21 lies euhemerisch.

P. 405, Z. 21 u. 22. «Ich glaube doch, dass bei einer weichern Aussprache des Aramäischen شمس recht wohl von den Arabern als سلمسين statt صلمسين gehört und geschrieben werden konnte; vgl. Bd. II. p. 171, Z. 18. Ein «Salamsîn Vollmond» wäre, meines

Wissens, nicht nachzuweisen». Fleischer. Dieser höchst wahrscheinlichen Vermuthung kann ich nur vollkommen beistimmen; dadurch aber wird die hier und oben p. 377 ausgesprochene Vermuthung, dass der berühmte Mondtempel der Harrânier sich an diesem Orte befand und dass derselbe mit *Σίννακα* des Plutarch identisch sei, noch mehr bekräftigt.

P. 406, Z. 2. Vgl. oben p. 667 u. unten Bd. II. p. 686 f. Anmk. 103.

P. 404, Z. 6 lies Sarah.

P. 408, Z. 8 v. u. lies Thaji'-lillahi.

P. 413, Z. 2 ff. Hr. Prof. Movers meint in einem an mich gerichteten Schreiben vom 18. Oct. 1855, dass diese Ligatur unmöglich שן gelesen werden könne; er meint aber, dass sie פלה oder פלי laute, was er «der Wunderbare» deutet, ein Beiname, den Elagabalus nach Dio Cass. LXII. 15. geführt haben könnte. Diese Vermuthung ist mir aber desshalb unwahrscheinlich, weil die Stämme פלה od. פלי, פלא in den aramäischen Dialecten schwerlich die angegebene Bedeutung haben; vgl. jedoch Gesen. Thes. ling. Hebr. p. 1103, s. v. פֶּלֶא, wonach dieser Beiname wohl phönizisch sein könnte.

P. 418, Z. 1 lies Galerius.

P. 423, Anmk. 3 lies Eccl.

P. 426, Z. 5 v. u. lies *nullo*.

P. 427, Anmk. 6 l. Z. lies *ἀνεγεῖροι*.

P. 433, Z. 2 ff. Vgl. oben p. 666 ff.

P. 434, Z. 22 u. 23 lies: «und dass sein oberer Theil hohl sei, gleich einem hohen Thurme». بنيان ist hier im Sinne von *fundamentum* genommen.

P. 437, Z. 2 u. 13 f. Nach Dimeschqî (unten Bd. II. p. 388, vgl. ib. p. 658 ff.) wurden die Bildsäulen des Mars aus Eisen verfertigt und da es sonst bekannt ist, dass dieser Gott in Edessa den Namen Aziz, عزيز, führte, so ist es wohl anzunehmen, dass hier von einem Tempel des Mars und nicht der Venus die Rede ist, um so mehr, da der Venustempel der Harrânier, wenigstens zur Zeit des Islâm, aller Wahrscheinlichkeit nach, nicht in Harrân selbst, sondern in dessen Nähe, in dem Orte Tar'ûz sich befand; vgl. oben p. 473 f., unten Bd. II. p. 246 f. Anmk. 290.

P. 442, Z. 3 v. unten u. p. 443, Anmk. Z. 1 lies ܟܪܝܬܐ.

P. 445, Z. 10 lies ܐܪܡܝܐ.

P. 454, Anmk. Z. 5 lies: ...die obigen Städte, welche nach eben diesen Quellen ein Jahr später in die Hände der Perser gerathen sind, im Jahre 607 unterworfen.

P. 457, Z. 6 lies 14 st. 11 u. ib. Z. 7 lies «den persischen König» st. Cyrus.

P. 458, Z. 2: «starb 752 = 1331». Dieses Datum ist unrichtig: denn Ibn Challikân, der 681 (1282) starb, citirt (Nr. ٦٩٨ ed. Wüstenf.) einen تاريخ حرّان von خليفة بن سلامة بن محاسن ابو يوسف, wo von einem Manne die Rede ist, welcher 662 (1162) starb. Unser Geschichtschreiber war also demnach ein Zeitgenosse Ibn Challikâns. — Ib. Anmk. 1, Z. 5 lies خلكان u. ib. Z. 7 lies ٧٥٢ st. ٨٥٢

P. 462, Z. 5 u. 2 v. u. lies Theophytus.

P. 465, Z. 8 v. u. lies: d. h. «Manichäer, Ketzer» u. s. w. — Vgl. unten Bd. II. p. 129 f. Anmk. 120.

P. 469, Anmk. 1, Z. 3 lies فكحه fut. يفكحه. — Ib. Anmk. 2, Z. 1 lies نسأله.

P. 479, Z. 7 lies el-Battânî. — Ib. Anmk. 7, Z. 2 lies مراصد.

P. 483 vorl. Z. lies Is'hâq u. l. Z. Qunna.

P. 484, Anmk. 2 l. Z. lies جميع.

P. 488, Z. 4 lies Schahrastânî.

P. 489, Z. 13 lies el-Ba'labekkî.

P. 492 ff. Ueber die hier mitgetheilten Nachrichten von den Wallfahrten zu den Pyramiden vgl. unten Bd. II. «Nachträge und Berichtigungen» den Nachtrag zu p. 635 f. §. 26 f.

P. 493, Anmk. 1 lies: ...quellen, p 635 f. §. 26 f. — Ib. Anmk. 2 lies المحاضرة.

P. 494, Anmk. lies p. 636. — Ib. Anmk. 4 lies p. 636, §. 28.

P. 497, Z. 18 ff. Vgl. über das hier Gesagte oben p. 666 f.

P. 499, Z. 13 lies Westen st. Süden.

P. 501, Z. 20 f. lies Thâji'-lillah.

P. 502, Z. 10 lies: bei den Gotteshäusern der Mohammedaner etc. — Ib. Anmk. 1, Z. 2 lies: von Abû-Ishâq Ibrâhîm.

P. 503, Z 2. bis zu Ende des Absatzes: S. unten Bd. II. p. 648 ff., wonach das hier Gesagte zu berichtigen ist.

P. 515, Anmk. 1 lies: vgl. das folg. Cap. st. unten Cap. XIII. — Ib. Anmk. 2 lies: unten Bd. II. p. etc.

P. 517, Z. 6 lies Osseibi'ah.

P. 518, Z. 14 lies erbitten st. beten um. — Ib. Anmk. 2 lies p, 626 st. 625.

P. 520, Z. 6 lies: die letzten hellenisch gebildeten Heiden etc.

P. 522, Z. 6 v. u. lies: dessen Arzt er gleichfalls war. — Ib. Anmk. 1 lies p. 627 st. 626.

P. 524, Z. 2 ff. Dass einzelne Philosophen, wie z. B. Seneca, Marc Aurel u. dgl. Andere, eine Ausnahme davon machen, braucht nicht erst bemerkt zu werden, aber hier ist nicht von diesen, sondern von der grossen Masse des Volkes die Rede, welche die humanen Grundsätze der Stoa sich nie zu eigen gemacht hat.

P. 525, Z. 4 v. u. lies vormohammedanischen.

P. 528, Z. 6 lies: Und so, erzählt etc.

P. 530, Anmk. 1 lies p. 627 st. 626.

P. 538, Z. 8 u. 7 v. u. lies December st. Januar.

P. 539, Z. 13 ff. Bekanntlich feiern die Juden noch jetzt den 30. eines jeden 30tägigen Monats und den 1. des darauf folgenden Monats als Neumondsfeste und beide Tage werden von ihnen ראש חודש genannt, obgleich der erste dieser beiden Tage zum verflossenen Monat gezählt wird.

P. 540, Z. 19 lies: weil er, als etc.

P. 542, Z. 13 lies hervorragender.

P. 543, Z. 14 ff. Die Ausdrücke, deren Ibn 'Aischun am Anfange des 10. Jahrh. p. Chr. sich bei Erwähnung der harrânischen Götzenbilder bedient, weisen auf eine frühzeitige neuplatonische Auffassung des Heidenthums von Seiten der Harrânier hin; s. unten Bd. II. p. 369 f. — Ib. Anmk. 4 l. Z. lies 45 st. 42.

Zu p. 543 ff. Renan meint (l. c. p. 236), dass die «notions fabuleuses qu'on lit dans les auteurs musulmans, et, en particulier, dans Ibn-Abî-Oceibiah et dans le Tarikh el-Hokama, sur les origines mythologiques de la science et de la philosophie helléniques, notions dont on chercherait vainement la trace dans les auteurs grecs, sont d'origine sabienne ou harranienne». Wir glauben aber, dass dies nur zum Theil wahr ist; denn die diese Punkte betreffenden Nachrichten der erwähnten Autoren rühren grösstentheils von syrischen Christen her, und das Wenige, was ausdrücklich im Namen der Harrânier mitgetheilt wird, haben dieselben höchst wahrscheinlich nur als hellenistisch gebildete Syrer, nicht aber als Heiden berichtet.

P. 544, Z. 11 lies Schâh. — Ib. Z. 13 ist nach «Ssabier» Folgendes hinzuzufügen: Ein anderer Mohammedaner sâgt, dass *Ssâ'ib Ssâbi* der Name eines geistig begabten Mannes sei, der eine hohe Intelligenz besessen und den Sterndienst eingeführt habe. — Ib. Anmk. 1, Z. 2 lies: und unten *Bd. II.* p. etc.

P. 545, Anmk. 2, Z. 6 lies: vorkommen. Hr. v. etc.

P. 546, Z. 5 u. 6 lies: mit den frühern hellenistischen Bewohnern des nördlichen etc.

P. 547, Anmk. Z. 7 lies Meleagros.

P. 550, Anmk. Z. 4 f. Die angef. Stelle aus Schahrastânî in dem alten i. J. 631 (1234) geschriebenen Cod. des as. Mus. Nr. 540, fol. 208, *b*. lautet eben so wie in der Curetonschen Ausgabe, nur heisst es dort محمد بن مسعود; der von uns vermuthete Fehler scheint also jedenfalls ein sehr alter zu sein.

P. 556, Z. 3 v. u. lies: de conicis sectionibus etc.

P. 557, Z. 11 lies المتحركة.

P. 559, Anmk. 2 vorl. Z. lies Osseibi'ah.

P. 564, Z. 5 lies زيج.

P. 565, Z. 5 v. u., ib. Anmk. 6 vorl. Z. u. p. 567, Anmk. 7, Z. 6 lies Oseid.

P. 567, Z. 7 lies Beihaqî. — Ib. Anmk. 7. Vgl. Zeitschr. der *d.* morg. Gesellsch. Bd. VIII. p. 382 f.

P. 570, Z. 5 lies: Erlaubniss dazu etc. — Ib. Anmk. Z. 5 lies البيمارستانات.

P. 571, Anmk. 4 lies وعظمه نهاية التعظيم.

P. 572, Z. 6 lies andern.

P. 574, Z. 18 u. 19 lies: Unter den Historikern, deren Schriften Mas'ûdi benutzt hat, erwähnt etc.

P. 577, Z. 16 lies الظلّ. — Ib. Anmk. 1, Z. 1 lies: an welchem Sinân ben Thâbit etc. — Ib. Anmk. 2 lies XX. st. XIX.

P. 579, Z. 1 lies 285 (898) st. 290 (903). — Ib. Z. 2 v. u. lies bis zum Anfang des etc.

P. 580, Anmk. 2, Z. 2 lies Nr. XXI. st. XX.

P. 581, Anmk. 11, Z. 2 u. 3 lies: dass Abû-'l-'Hasan Ibrahîm ben Sinân des Ibn Abî-Osseibi'ah mit Abû-'l-'Hasan etc. — Sinân

ben Thâbit hatte auch einen Sohn Namens Dâwud, der sonst unbekannt ist, dessen Urenkel aber, 'Hasan ben Farag ben Alî, im J. 413 (1022) das von Hammer edirte Werk von Ibn Wa'hschîjah, betitelt شوق المستهام فى معرفة رموز الاقلام, copirt hat. Dieser Dâwud kann nicht mit unserm Abû-'l-'Hasan identisch sein. Der erwähnte Copist nennt sich selbst حسن بن فرج بن على بن داوٗد بن سنان بن ثابت بن قرة الحرانى البابلى النوقانى (s. Hammer, Ancient Alphabets and hierogl. charact. etc. London 1806, p. ١٣٦ u. vgl. unten Bd. II. p. 801, den Nachtr. zu p. 44). Unser Abû-'l-'Hasan konnte allerdings 'Alî geheissen haben, aber er wird immer ben Sinân genannt, während der hier erwähnte 'Alî ein Sohn des Dâwud u. Enkel des Sinân war.

P. 582, Z. 15 lies Abî.

P. 585, Z. 4 v. u. lies Qunna.

P. 589, Z. 4 v. u. lies noch eine etc.

P. 590, Z. 8 u. 9. Diese Angabe wird auch durch das oben p. 605 über die Geburtszeit seines Sohnes el-Mo'hassan Gesagte bestätigt.

P. 599, Z. 7 lies ihn st. in.

P. 604, Z. 1 lies Tenssîss.

P. 607, Anmk. 4, Z. 2 v. u. lies تاريخ.

P. 608, Z. 10 lies غرر st. عرر.

P. 613, Z. 8 lies Ptolemaeus.

P. 615, Z. 4 v. u. lies الخازن.

P. 618, Z. 12 lies el-Ba'labekkî.

P. 622, Z. 6 v. u. lies: Ibn Sinân etc. — Ib. El-Qifthî erwähnt in seinem Târîch einen Arzt, Namens اصطفن الحرّانى, Stephan der Harrânier, von dem er aber nur weiss, dass Ibn Bochtjeschû' ihn in seinem Târîch erwähnt; war dieser Stephan vielleicht gleichfalls ein Heide aus Harrân?

P. 628, Z. 9 lies: zu Stiftern.

P. 630, Z. 13 u. 14 lies: dass du einzig an Schönheit bist zur Bestätigung (d. h. zur Erhärtung des Daseins) eines glorreichen Einzigen (d. h. Gottes). — Ib. Z. 21 lies 'Hazm.

P. 632, Z. 5 lies: nur das an etc.

P. 636, Anmk. 5 lies: p. 624, §. 5.

P. 640, Anmk. 2. Vgl. jedoch oben p. 267.

P. 651. In dem oben erwähnten Werke des Ibn Wa'hschîjah spricht derselbe von gewissen Heiden, welche zu seiner Zeit (am Ende des 9. Jahrh. p. Chr.) noch existirten, und welche sich gleichfalls auf Adam, Seth und Idrîs beriefen; s. Ibn Wa'schîjah's höchst merkwürdige Mittheilungen l. c. p. 90 ff. u. p. 99.

P. 654, Anmk. 1, Z. 2 lies: §§. 14. u. 15., p. 634, §. 23.

P. 655, Z. 18 lies Margînânî. — Ib. Anmk. 5, Z. 1 lies: p. 632 f. §. 21 f. — Z. 4 lies: oben p. 231.

P. 660, Z. 9 lies lillahi. (Die Pag. der folg. S. 661 st. 561).

P. 681, Z. 5 lies: Nachrichten überhaupt.

P. 686, Z. 2 lies und st. uup.

P. 688, Z. 6 v. u. lies: mit, welche von eben diesen Inspirirten herrühren und die allen etc.

P. 692, Anmk. 4. Im arabischen Original schrieb Maimonides עובדי כוכ, was am Ende auch nichts Anderes als Götzendiener und Heiden überhaupt bedeutet; vgl. unten Bd. II. p. 721, die Anmkn. 2. u. 3.

P. 697, Anmk. 1, Z. 7. Das Exemplar der Leidner Bibliothek Nr. 1915. enthält nicht einen Auszug, sondern das grosse Werk selbst, aber nicht ganz vollständig und in einer vielfach von dem Pariser Exemplar abweichenden Recension (Juynboll in einem an mich gerichteten Schreiben vom 25. December 1855 nach einer Privatmittheilung von Quatremère). Dagegen enthalten die Leidn. Codd. Nr. 1916. u. 1917. nur einen Auszug aus dem grossen Werke. Vgl. bes. die höchst interessante Note von Hamaker zu Weyers, Spec. crit. exhibens locos Ibn Khacanis de Ibn Zeiduno etc. Lugd. Bat. 1831, p. 100 f., wo es von Ibn Wa'hschîjah nach dessen Vorrede zu seiner Uebersetzung des Buches »über die Agricultur der Nabathäer« wie folgt heisst: «Invenerat illud opus (scil. de agr. Nab.) *cum aliis multis libris veterum Chaldaeorum* apud reliquias gentis, *quae veteribus sacris*, moribus et linguae *adhuc addicta erat*, sed libros suos studiose occultabat, unde difficulter admodum possessori oblata pecunia persuasit, ut illos sibi vertendos concederet, ne gloria majorum, quam doctrina et arte meruerant, penitus evanesceret». Man sieht also ganz deutlich, dass das in Rede stehende Buch ein chaldäisches Werk war, dass die Chaldäer oder Nabathäer — wenigstens viele unter ihnen — noch

cam Anfange des 10. Jahrhunderts p. Chr. Heiden waren und dass endlich zu dieser Zeit noch viele Ueberreste der babylonischen Nationalliteratur existirten.

P. 701, Anmk. 3, Z. 4 lies فيدعى st. فبدعى.

P. 705, Z. 12 ff. Vgl. über die 7000jährigen Cyclen u. s. w. Dabistân Bd. I. p. 11 der englischen Uebers. u. vgl. oben p. 766.

P. 706, Z. 9 ff. u. ib. Anmk. 3. In dem auf der vorl. Seite erwähnten Werke des Ibn Wa'hschîjah sagt derselbe von den alten Kurden (p. 131): وانما كانت براعة الاكراد الاول فى صناعة الفلاحة وخواص النبات يدعون انهم من اولاد بينوشاد (l. ينبوشاد) وقد وصل اليهم سفر الفلاحة لادم عمّ وسفر صفريث (l. صغريث) وسفر قوثامى (Aber was haben die Kurden mit diesen altbabylonischen Lehrern zu schaffen? Es sei überhaupt hier bemerkt, dass das, was Ibn Wa'hschîjah hier u. p. 135 über die Kurden und deren Verhältniss zu den Chaldäern sagt, höchst beachtungswerth ist). P. 134 theilt Ibn Wa'hschîjah ein Alphabet mit, dessen Janbûschâd und Mâsî es-Sûrâtî, nach der Behauptung der Kurden, sich bei Abfassung ihrer Schriften bedient hätten. (Zwei mit diesem Alphabet geschriebene Werke über Agricultur hat Ibn W. aus der Sprache der Kurden ins Arabische übersetzt; ib. p. 135). Vielleicht ist dieser Mâsî es-Sûrâtî mit dem hier erwähnten Mâsî identisch.

P. 707, Z. 5-8. Gegen die Bemerkung Renans (hist. gén. etc. p. 227) über diese Ansicht Quatremère's ist zu erinnern, dass das in Rede stehende Buch über die Agricultur der Nabathäer kein profanes, sondern ein religiöses ist, und dass der Ackerbau überhaupt einen integrirenden Theil der alten Religion Chaldäas ausmachte; vgl. oben p. 709 u. unten Bd. II. p. 463 f. u. 728, Anmk. 60.

P. 708, Anmk. 2. In der eben angef. Stelle aus Ibn W. (p. 131) sagt derselbe ferner von den Kurden, dass sie die «sieben Schriften» (الاسفار السبعة) und den مصحف السيد دواناى kennen. An einer andern Stelle (p. 126) erwähnt er einen هيكل السيد دواناى الذى خاطبه الشمس والقمر. Auch aus dieser Stelle geht hervor, dass dieser دواناى ein alter nabathäischer Weise oder Prophet war; ist dieser دواناى vielleicht mit Raouata = رواتى bei Quatremère u. רואתי

= روانى des Buches Kosri identisch? د u. ر und ذ u. ز sind oft in Handschriften schwer zu unterscheiden und werden daher häufig, besonders bei fremden Eigennamen, mit einander verwechselt.

P. 710, Z. 3: lies: fanden es daher etc.

P. 711, Anmk. Z. 3 f. Nach einer Mittheilung Hammers (Ancient Alphab. p. XVI f.) erwähnt Ibn-Sînâ in seiner النظيم الدرّ كتاب ein كتاب التعفينات, welches Ibn W. übersetzte und welches von den Eigenthümlichkeiten der Metalle, Pflanzen, Thiere u. s. w. handelt. Dieses Werk ist offenbar mit dem von Dimeschqî erwähnten كتاب التعافين identisch. Ebendaselbst erwähnt Hammer nach derselben Quelle ein anderes von Ibn W. aus dem Nabathäischen übersetztes Werk über Chemie, betitelt سدرة المنتهى, welches Ibn Sînâ zu den كتب القدما rechnet; vgl. 'H. Chalfa III. p. 587, Nr. 7065. — Ib. Anmk. 3. Einzelne Notizen über das Leben des Ibn Wa'hschîjah findet man in dessen oben erwähnten von Hammer edirten Werke. Aus demselben ersieht man, dass er auf seinen Reisen — (er scheint viel gereist zu sein, vgl. 'H. Chalfa V. p. 117, Nr. 10311) — in Bagdâd und in Damascus war, sich lange in Aegypten aufhielt, daselbst die Hieroglyphenzeichen studierte und sich mit den kümmerlichen Ueberresten der sogenannten ägpytischen Weisheit bekannt zu machen suchte. In diesem Werke erwähnt er auch (p. 91) ein von ihm «aus unserer Sprache, der nabathäischen», لساننا النبطى, übersetztes Buch, betitelt: كتاب شمس الشموس وقمر الاقمار فى كشف رموز الهرامسة وما لهم من الخفايا والاسرار, ein Werk, das von grosser Wichtigkeit zu sein scheint. An einer andern Stelle (ib. p. 135) erwähnt er zwei aus der kurdischen(?) Sprache in's Arabische übersetzte Schriften, betitelt: 1) كتاب فى افلاح الكرم والنخل u. 2) كتاب فى علل المياه وكيفية استخراجها واستنباطها من الاراضى المجهولة الاصل. Dass das von Hammer edirte Werk wirklich von Ibn W. verfasst ist, kann, ungeachtet der Bedenken de Sacys (Magas. encyclop. 1810, t. VI. p. 149), nicht bezweifelt werden (vgl. Hammer Literaturg. der Ar. V. p. 404). Wer Ibn W. sonst kennt, erkennt ihn in diesem Buche an vielen Stellen

wieder. Wann Ibn W. geboren wurde ist mir unbekannt, aber 318 (930) lebte er noch; s. Hamaker l. c. Ueber Ibn W. ist ferner zu vgl. Uris Catal. p. 120, Nr. 479. p. 122, Nr. 494. p. 206, Nr. 951. p. 212, Nr. 973. Pusey, Catal. p. 604. Casiri l. c. I. p. 325. de Sacy, Relation de l'Égypte p. 461 f. u. p. 484, not. 55. Hâg'î Chalfa V. p. 132, Nr. 10378 und p. 249, Nr. 10895; vgl. endlich die oben angeführte Note von Hamaker p. 101, wo es unter Andern heisst: «In praefatione libri (de venenis) dicit (scil. I. W.) se haec transtulisse ex duobus auctoribus Yarbouka (يار بوقا) et Souhab (سوهاب), tum addit primariam causam, cur tot libros *chaldaicos* Arabice transtulerit, hanc fuisse, quod aequales sui, *licet magnam partem a Nabathaeis descenderent*, illos ut viles et stupidos et ignorantes contumeliis et proverbiis insequerentur, cum illis operibus, *quae majores composuerant*, conficiendis impares esset».

P. 712, Z. 20 ist nach den Worten: «vor dem Planeten Mars stehe» Folgendes einzuschieben: «und eine kurze Nachricht über Opfer von Löwen, Bären u. dgl. andern wilden Thieren». — Ib. Anmk. 1 ist hinzuzufügen: «u. p. 480, §. 34».

P. 713, Z. 7 v. u. lies vieler st. mehrer. — Ib. Z. 4 v. u. lies الظلمة.

P. 723, Z. 7 v. u. lies Einer.

P. 728, Anmk. 2, Z. 4 lies Vesal.

P. 731. Vgl. über das hier und auf der folgenden Seite Gesagte Ukert, über Dämonen, Heroen und Genien (in den Abhandl. der philol.-histor. Classe der königl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. Bd. I. Leipz. 1850, p. 139-219) p. 147 ff., eine Abhandlung, die ich zu meinem Bedauern erst unlängst kennen lernte.

P. 757, Z. 14 lies مادّة. — Ib. Anmk. 2 lies: p. 427 f.

P. 765, Z. 10 lies sie st. dieselben.

P. 767, Z. 10 lies dasselbe st. dieselbe.

P. 771, Z. 1 lies الظن.

P. 776, Z. 9 ff. Vgl. auch Jul. Firm. Matern. Astron. II. 23.

P. 781, Z. 5 lies ازرخايسيس.

P. 782, Z. 1 lies Hazm. — Ib. Z. 14 ist «Arâdî» vor «und wieder» einzuschieben.

P. 787, l. Z. Auch Ibn Wa'hsch. identificirt l. c. p. 99 ausdrücklich

Hermes mit Idris. — Ib. Anmk. 3. Die oben angef. St. aus Abû-Ma'schar theilt auch Sojûthî in seinem حسن المحاضرة (im Cap. ذكر من كان بمصر من الحكماء في الدهر الأول, Ms. des Scheich Thanthâwî fol. 19, *b.*) mit, wo aber blos الاهرام والبرابى steht. Daselbst berichtet Sojûthî am Anf. des Cap. nach el-Kindî und Ibn Zûlâq, dass Hermes mit Idris identisch ist und dass der Erste Prophet, König u. Weiser war, wesshalb er auch المثلث genannt wurde. Sojûthî theilt dann noch einige andere Nachrichten über die drei Hermes, die einst existirt haben sollen, nach Ibn Fadhl-allah, Ibn Abî-Osseibi'ah u. Ssâid ben A'hmed mit, — Nachrichten, die mit den von uns hier und auf den folgenden Seiten mitgetheilten im Ganzen übereinstimmen.

P. 792. Eine deutsche Uebersetzung eines arabischen Pseudepigraphums von Hermes Trismegistus, betitelt: «Sendschreiben an die menschliche Seele», theilt Fleischer in Ilgens Zeitschrift für hist. Theol. 1840, I. p. 87-117 mit.

P. 793, Z. 1 ff. In den mohammedanischen Ländern cursirten auch Pseudepigraphen, welche Agathodämon zugeschrieben wurden; so citirt Ibn Wa'hschîjah l. c. p. 116 eine Stelle aus einem سفر الحقايا des Agathodämon und p. 130 führt er gleichfalls eine Aussage von demselben an, wo er ihn geradezu mit den Ssabiern in Verbindung bringt; vgl. unten Bd. II. p. 847. — Ib. Anmk. 1. Vgl. auch unten Bd. II. p. 634 f. §. 24.

P. 797, Z. 22 lies Nawâssîb, نواصيب.

P. 799, Z. 6 lies 'Hazm. — Ib. Z. 13 lies نواصيب.

00063090

Digitized with financial assistance from

on 10 July, 2018